كتاب

الرد على المنطقيين



رب يسّر وأعن

قال شيخنا ، الامام العلامة ، شيخ الاسلام ، تقى الدين أبو العباس أحمد بن الشيخ ، الإمام العلامة ، مفتى الفِرَق ، شهاب الدين عبد الحليم بن الشيخ ، الامام العلامة ، مفتى الفِرَق ، مجد الدين عبد السلام بن تيميّة :[1] ٥

الحمد لله رب العالمين . وأشهد أن لا إلٰه إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما .

مقدمة المصنف

أمّا بعد ، فانى كنت دائماً أعلم أن « المنطق اليونانى » لا يحتاج إليه الذكى ولا ينتفع به البليد ، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها . ثم تبين لى فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه ، وكتبت فى ذلك شيئًا . ثم لما كنت ١٠ بالاسكندرية[2] اجتمع بى من رأيته يعظّم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك أنى كتبت فى قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة . ثم تعقبته بعد ذلك فى مجالس إلى أن تم .

---

١ — فى أصل النسخة فيما بعده بضع كلمات ليست بواضحة القراءة .

٢ — فى سنة ٧٠٩ ﻫ وهو محبوس (أنظر : « الكواكب الدرية فى مناقب ابن تيمية » للشيخ مرعى ، ص ١٨١) .

ولم يكن ذلك من همتى ، فان همتى إنما كانت فيما كتبته عليهم فى « الالهٰيات »[1] .

وتبين لى أن كثيرا مما ذكروه فى أصولهم فى الالهٰيات وفى المنطق هو من أصول فساد قولهم فى الالهٰيات ، مثل ما ذكروه من تركب « الماهيات » من الصفات التى سموها « ذاتيات » ، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من « الحدود والأقيسة البرهانيات » ، بل فيما ذكروه من « الحدود » التى بها تعرف « التصورات » ، بل ما ذكروه من صور « القياس » وموادّه « اليقينيّات » .

فأراد بعض الناس أن يكتب ما علّقته إذ ذاك من الكلام عليهم فى المنطق فأذنت فى ذلك ، لأنه يفتح باب معرفة الحق ، وإن كان ما فُتح من باب الرد عليهم يحتمل أضعاف ما علّقته تلك الساعة . فقلت :

١٠

(٣) 

فصل

(ملخص أصول المنطق واصطلاحاته)[2]

موضوع المنطق

بنوا المنطق على الكلام فى « الحدّ » ونوعه و« القياس البرهانىّ » ونوعه . قالوا : لأن العلم إما « تصور » وإما « تصديق » ، وكل منهما إما « بديهىّ » وإما « نظرىّ » ، فانه من المعلوم أنه ليس الجميع بديهياً ، ولا يجوز أن يكون الجميع نظرياً لافتقار النظرى إلى البديهى ، فيلزمّ الدور القبلى أو التسلسل فى العلل — التى هى هنا أسباب العلم ، وهى الأدلة — وهما ممتنعان .

١٥

الحد والقياس

و« النظرى » منهما لا بد له من طريق ينال به . فالطريق الذى ينال به التصور هو « الحد » ، والطريق الذى ينال به التصديق هو « القياس » .

---

١ — وللمصنف أيضاً كتاب « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » المطبوع على هامش « منهاج السنة النبوية » فى أربعة أجزاء بمصر ، سنة ١٣٢١-٢٢ هـ ، فى الرد عليهم فى « الالهيات » وغيرها .

٢ — من أراد توضيحها فعليه بكتب المنطق ، لا سيا كتاب « معيار العلم » للغزالى الذى له علاقة خاصة بهذا الرد .

أقسام الحد

فـ « الحد » اسم جامع لكل ما يعرّف التصور، وهو « القول الشارح »، فيدخل فيه « الحقيق » و« الرسمى » و« اللفظى »؛ أو هو الحقيق خاصة فيقرن به الرسمى، واللفظى ليس من هذا الباب؛ أو، الحد اسم للحقيق والرسمى دون اللفظى. فان كل نوع من هذه الثلاثة اصطلاح طائفة منهم، كما قد بسطته وذكرت أسماءهم فى غير هذا الموضع.

أقسام القياس باعتبار المواد

و« القياس » إن كانت مادّته « يقينية » فهو « البرهانى » خاصة، وإن كانت « مسلمة » فهو « الجدلى »، وإن كانت « مشهورة » فهو « الخطابى »، وإن كانت « مخيّلة » فهو « الشعرى »، وإن كانت « مموّهة » فهو « السوفسطائى ». ولهذا قد يتداخل البرهانى، والخطابى، والجدلى؛ وبعض الناس يجعل الخطابى هو « الظنى »؛ وبعضهم يجعله « الاقناعى ». ولهم اصطلاحات أخر، بعضها موافق لاصطلاح « المعلم الأول » أرسطو، وبعضها مخالف له. فان كثيرا من المصنفين فيه خرجوا فى كثير منه عن طريقة معلمهم ١٠ الأول، ولكن ليس المقصود هنا بسط هذا.

الكليات الخمس التى تتألف منها الحدود

ثم « الحد » إنما يتألف من الصفات « الذاتية » إن كان « حقيقياً »، وإلا فلا بد من « العرَضية ». وكل منهما إما أن يكون « مشتركا » بين المحدود وغيره، وإما أن يكون « مميزاً » له عن غيره. فالمشترك الذاتى « الجنس »، والمميز[3] الذاتى « الفصل »، والمؤلَّف منهما « النوع »، والمشترك العرضى هو « العرض العام »، والمميز العرضى هو ١٥ « الخاصّة ». وقد يعبر بـ « الخاصّة » عما يعرض لـ « النوع »، وإن لم يكن عامّا لأفراده، لكن تلك الخاصة لا يحصل بها التمييز؛ كما قد يعبر بـ « النوع » عن الأنواع الاضافية التى هى بالنسبة إلى ما فوقها « نوع »، وبالنسبة إلى ما تحتها « جنس ». ونكن هذا وأمثاله من جزئيات المنطق التى ليس هنا المقصود الكلام فيها، فان للكلام على ما ذكروه فى « الجنس » و« النوع » مقاماً آخر، غير ما علّق فى هذه العُجالة. ٢٠

فهذه « الكليات الخمس ». وبازاء الكلى « الجزئى »، وهو ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. والكلام فى « المركّب » مسبوق بالكلام على « المفرد » و« دلالة اللفظ » عليه.

القضايا التى تتألف منها الأقيسة

و« القياس » مؤلف من « مقدمتين ». والمقدمة « قضيّة » إما « موجبة » وإما « سالبة ». وكل منهما إما « كليّة » وإما « جزئيّة ». فلا بد من الكلام فى « القضايا » وأنواعها وجهاتها.

طرق الاستدلال

وقد يستدلّ عليها بـ « نقيضها »، وبـ « عكسها »، وبـ « عكس نقيضها »: فانها إذا صحت بطل « نقيضها »، وصح « عكسها » و« عكس نقيضها ». فنتكلم فى « تناقض القضايا » و« عكسها المستوى» و« عكس نقيضها ».

صور الأقيسة

و« القضية » إما « حمليّة » وإما « شرطيّة متصلة » وإما « شرطيّه منفصلة ». فانقسم القياس — باعتبار صورته — إلى « قياس تداخل » وهو الحملى، و« قياس تلازم » وهو الشرطى المتصل، و« قياس تعاند »، وهو التقسيم والترديد، وهو الشرطى المنفصل. هذا
١٠ باعتبار صورته. وباعتبار مادّته، إلى الأصناف الخمسة المتقدمة.

أقسام القياس باعتبار الطرق

فلا بد من الكلام فى موادّ « القياس »؛ وهى القضايا التى يستدل بها على غيرها. هذا كله فى « قياس الشمول ». وأما « قياس التمثيل » و« الاستقراء» فله حكم آخر. فانهم قالوا: الاستدلال بـ « الكلى » على « الجزئى » هو « قياس الشمول »؛ وبـ « الجزئى » على[٤] « الكلى » هو « الاستقراء »، إما « التام » إن علم شموله للافراد،
١٥ وإلا فـ « الناقص »؛ والاستدلال بأحد « الجزئيّين » على الآخر هو « قياس التمثيل ».

مع أنا قد بسطنا فى غير هذا الموضع الكلام على أن كل « قياس شمول » فانه يعود الى « التمثيل »، كما أن كل « قياس تمثيل » فانه يعود إلى « شمول »، وأن جعلهم « قياس الشمول » يفيد اليقين دون « قياس التمثيل » خطأ.

وذكرنا تنازع الناس فى اسم « القياس »، هل يتناولهما جميعاً، كما عليه جمهور الناس؛
٢٠ أو هو حقيقة فى « التمثيل » مجاز فى « قياس الشمول »، كما اختاره أبو حامدٍ الغزالى، وأبو محمد المقدسى. أو بالعكس، كما اختاره ابن حزم وغيره من أهل المنطق. والكلام على هذا مبسوط فى مواضع.

الكلام على المنطقيين فى أربع مقامات

والمقصود هنا شيء آخر، فنقول : الكلام فى أربع مقامات، مقامين سالبَين ومقامين موجبَين.

فالأوّلان : ١ – أحدهما فى قولهم : «إن التصوّر المطلوب لا ينال إلا بالحدّ»؛

٢ – والثانى : «إن التصديق المطلوب لاينال إلا بالقياس»؛

والآخران : ٣ – فى «أن الحد يفيد العلم بالتصورات»؛ و

٤ – «أن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات».[1]

المقام الأول

(المقام السلبي فى «الحدود والتصورات»)

فى قولهم : إن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد

١٠ والكلام على هذا من وجوه :

الوجه الأول: أساس المنطق القول بلا علم

أحدها : أن يقال : لاريب أن النافى عليه الدليل، إذا لم يكن نفيه بديهياً، كما أن على المثبت الدليل. فالقضية – سواء كانت سلبية أو إيجابية – إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل. وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم. فقول القائل «إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد» قضية سالبة، وليست بديهية. فن أين لهم ذلك؟ وإذا كان هذا قولا بلا علم كان فى أول ما أسسوه القول بلا علم. فكيف يكون القول بلا ١٥ علم أساساً لميزان العلم ولما يزعمون أنه «آلة قانونية تعصم مراعاتُها الذهنَ أن يزلّ فى فكره»[2]؟

---

١ – أما ترتيب هذه المقامات الأربع عند البحث فى الكتاب فهكذا :

الأول : المقام السلبي فى «الحدود والتصورات»

الثانى : المقام الايجابى فى «الحدود والتصورات»

الثالث : المقام السلبي فى «الأقيسة والتصديقات»

الرابع : المقام الايجابى فى «الأقيسة والتصديقات»

٢ – هذا هو غرض المنطق ومنفعته عندهم.

الوجه الثانى: تعريف الحدود بحد آخر يستلزم التسلسل

الثانى: أن يقال: الحد يراد به «نفس المحدود»، وليس هذا مرادهم هنا. ويريدون به «القول الدالّ على ماهية المحدود»، وهو مرادهم هنا، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال.

فيقال: إذا كان «الحدّ» قول الحادّ، فالحادّ إما أن يكون قد عرَّف المحدود بحدّ، وإما أن يكون عرَّفه بغير حدّ. فان كان الأول فالكلام فى الحدّ الثانى كالكلام فى الأول، وهو مستلزم للدّور القبلى أو التسلسل فى الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء. وإن كان عرّفه بغير حدّ بطل سلبهم، وهو قولهم «إنه لا يعرف إلا بالحد».

الوجه الثالث: تصور مفردات العلوم بغير الحدود

الثالث: إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحدّ منطق. ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه، ولا النحو، ولا الطب، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم. فعُلم استغناء التصور عن هذه «الحدود».

الوجه الرابع: لا يعلم حد مستقيم على أصلهم

الرابع: أنه إلى الساعة لا يُعلم للناس حد مستقيم على أصلهم. بل أظهر الأشياء «الانسان» وحدّه بـ «الحيوان الناطق» عليه الاعتراضات المشهورة. وكذلك حد «الشمس»، وأمثال ذلك. حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم فى الحدود ذكروا لـ «الاسم» بضعة وعشرين حدا، وكلها معترض عليها على أصلهم، وقيل إنهم ذكروا لـ «الاسم» سبعين حدا لم يصح منها شىء، كما ذكر ذلك ابن الأنبارى المتأخر. والأصوليون ذكروا لـ «القياس» بضعة وعشرين حدا، وكلها معترض على أصلهم. وعامة الحدود المذكورة فى كتب الفلاسفة، والأطباء، والنحاة، والأصوليين، ٢٠ والمتكلمة، معترضة على أصلهم؛ وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلا، بل منتفيا. فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود لم يكن[٦] إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور؛ والتصديق موقوف على التصور، فاذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق: فلا يكون عند بنى آدم علم فى عامة علومهم. وهذا من أعظم السفسطة.

الوجه الخامس الحد الحقيقي إما متعذر وإما متعسر

الخامس: إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذى هو الحقيقى المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة، وهو المركب من « الجنس » و « الفصل ». وهذا الحد إما متعذر أو متعسر، كما قد أقروا بذلك. وحينئذ فلا يكون قد تُصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً. وقد تُصورت الحقائق. فعُلم استغناء التصورات عن الحد.

الوجه السادس: معرفة «الأنواع» بغير حد أولى من معرفة ما لا تركيب فيه

السادس: إن الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون الحقائق المركبة، وهى « الأنواع » التى لها « جنس وفصل ». وأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت « جنس »، كما مثّله بعضهم بـِ « العقول » فليس له حد، وقد عرفوه، وهو من التصورات المطلوبة عندهم. فعُلم استغناء التصورات عن الحد. بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد فمعرفة تلك « الأنواع » أولى، لأنها أقرب إلى الحس، وأن أشخاصها مشهودة.

١٠ وهم يقولون: إن التصديق لا يقف على التصور التام الذى يحصل بالحد الحقيقى، بل يكفى فيه أدنى تصور ولو بـِ « الخاصة »، وتصور « العقول » من هذا الباب. وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقى، لكن يقولون: الموقوف عليه هو تصور الحقيقة أو التصور التام. وسنبين إن شاء الله أنه ما من تصوُّر إلا وفوقه تصور أتم منه، وأنّا نحن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشذ عنا منها شىء، وأنه كلما كان التصور لصفات المتصوَّر أكثر كان التصور أتم.

الحقائق الثابتة غير تابعة لما فى الأذهان

وأما جعل بعض الصفات داخلة فى حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر[٧] حقيقى، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ بـِ « التضمن »، والخارج اللازم ما دل عليه اللفظ بـِ « اللزوم »، فتعود الصفات الداخلة فى الماهية إلى ما دخل فى مراد المتكلم بلفظه، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه. وهذا أمر يتبعَ مراد المتكلم، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة فى نفس الأمر ٢٠ للموصوف. وقد بسطنا ألفاظهم فى غير هذا الموضع، وبيّنا ذلك بياناً مبسوطاً يبين أن ما سمّوه « الماهية » أمر يعود إلى ما يقدّر فى الأذهان، لا إلى ما يتحقق فى الأعيان. والمقدَّر فى الأذهان بحسب ما يقدِّره كل أحد فى ذهنه، فيمتنع أن

تكون الحقائق الموجودة تابعة لذلك.

الوجه السابع: سبقية تصور المعنى على العلم بدلالة اللفظ عليه

السابع: إن مستمع الحدّ يسمع الحدّ الذى هو مركب من ألفاظ كل منها لفظ دالّ على معنى. فان لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام.[1] والعلم بأن اللفظ دالّ على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى. فمن لم يتصور مسمى الخبز، والماء، والسماء، والأرض، والأب، والأم، لم يعرف دلالة اللفظ عليه. وإذا كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه — وإن لم يعرف دلالة اللفظ عليه — امتنع أن يقال «إنه إنما تصوره باستماع اللفظ»، لأن فى ذلك دوراً قبلياً، إذ يستلزم أن يقال «لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور ذلك المعنى قبل ذلك». وهذا كما أنه مذكور فى دلالة الأسماء على مسمياتها المفردة فهو بعينه وارد فى دلالة الحدود على المحدودات، إذ كلاهما إنما يدل على معنى مفرد، لكن الحد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال.

طريق المتكلمين فى الحدود

وقد يكون فيه عند المنطقيّين تفصيل صفاته المشتركة والمختصة، وإن كان للمتكلمين فى الحدّ طريق آخر، إذ لا يحدّون إلا بـ«الخاصّة» المميّزة الفاصلة دون المشتركة، بل يمنعون من التركيب الذى يوجبه المنطقيون. وهو — لعمرى — أقرب إلى المقصود، كما سنبيّنه إن شاء الله تعالى، ونبين أن فائدة الحدود التمييز لا التصوير.[2]

الحد فى الحقيقة اسم من الأسماء

وإذا كان المطلوب التمييز فانما ذاك بالمميز فقط دون المشترك، ولأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخصّ كان أحسن، كالأسماء. فليس الحد فى الحقيقة إلا اسماً من الأسماء، أو اسمين، أو ثلاثة، كقولك «حيوان ناطق». وكذلك قيل فى تعليم آدمَ الأسماءَ كلَّها: تعليم حدودها، وهى من جنس الحدود المذكورة فى قوله تعالى: ﴿وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ — التوبة ٩: ٩٧.

١ — بهامش الأصل بعده: «أى، نثبت أن إمكان فهم الكلام يقتضى معرفة تلك الألفاظ ودلالتها على معانيها».
٢ — سيأتى بسط الكلام فى ذلك فى «المقام الثانى»، ص ١٤ وما بعدها.

الوجه الثامن: إمكان تصور المعنى بدون اللفظ

الثامن: إن الحدّ إذا كان هو قول الحادّ فعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ. فان المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ، والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعانى من غير تخاطب بالكلية. فكيف يمكن أن يقال: لا تُتصور المفردات إلا بالحدّ الذى هو قول الحادّ؟

الوجه التاسع: جميع الموجودات يتصورها الانسان بمشاعره فقط

التاسع: إن الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الانسان بحواسه الظاهرة، كالطعم، واللون، والريح، والأجسام التى تحمل هذه الصفات؛ وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة، كما يُتصوَّر الأمور الحسيّة الباطنة الوجديّة، مثل الجوع والشبع، والحب والبغض، والفرح والحزن. واللذة والألم، والارادة والكراهية، والعلم والجهل، وأمثال ذلك. وكل من الأمرين قد يتصوره معيّنًا، وقد يتصوره(٩) مطلقاً أو عامًا. وهذه التصورات جميعها غنيّة عن الحد. ولا يمكنه تصور شىء بدون ١٠ مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده.

الوجه العاشر: لا يمكن «النقض» و«المعارضة» إلا بعد تصور المحدود بدون الحد

النقض.

العاشر: إنهم يقولون «إن للمعترض أن يطعن على حدّ الحادّ بـ«النقض» و«المعارضة».

و«النقض» إما فى «الطرد»، وإما فى «العكس». أما «الطرد» فهو أنه حيث وجد الحدّ وجد المحدود، فيكون الحدّ مانعًا. فاذا بُين وجود الحدّ، ولا محدود، لم يكن مطردا، ولا مانعاً، بل دخل فيه غيره، كما لو قال فى حدّ «الانسان» إنه «الحيوان». وأما «العكس» وهو أن يكون حيث انتفى الحدّ انتفى المحدود لكون الحدّ جامعاً. فإذا لم يكن جامعاً انتفى الحدّ مع بقاء بعض المحدود، كما لو قال فى حدّ «الانسان» إنه «العربى»، فلا يكون الحدّ منعكساً. ولو استعمل لفظ الطرد فى ٢٠ موضع العكس لكان سائغاً. والمقصود أنه لا بد من اتفاق الحدّ والمحدود فى العموم والخصوص. فلا بد أن يكون مطابقاً للمحدود، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود، ولا يخرج منه ما هو من المحدود. فمتى كان أحدهما أعمّ كان باطلًا بالاتفاق، وسمى ذلك «نقضاً».

أنواع النقض وأحكامه

فان « النقض » يرد على الحدّ ، والدليل ، والقضية الكلّية ، والعلة . لكن الدليل والقضية الكلية لا يجب فيهما الانعكاس إلا بسبب منفصل ، مثل المتلازمين إذا استدل بأحدهما على الآخر ، فهنا يكون الدليل مطردًا منعكساً . وأما الحد فلا بد فيه من الانعكاس .

أحكام النقض فى «العلة»

و« العلة » إن كانت تامّة وجب طردها ، وإن لم تكن تامة جاز تخلف الحكم عنها لفوات شرط ، أو وجود مانع ، ويسمى ذلك « تخصيصاً » و« نقضاً » . وأما وجود الحكم بلا علة فيسمى « عدم عكس » و« عدم[1] تأثير » . ونفس الحكم المتعلق بها ينتفى لا تنفائها ، ولا يجب انتفاء نظيره إذا كان له علة أخرى . فمجرد عدم الانعكاس لا يدل على فساد العلة إلا إذا وجد الحكم بدون العلة من غير أن تخلفها علة أخرى . وهو فى الحقيقة وجود نظير الشخص ، وهو نوعه . فهنا تكون العلة عديمة التأثير ، فتكون باطلة . وبهذا يظهر أن عدم التأثير مبطل لها ، وعدم الانعكاس ليس مبطلا لها.

حاشية المصنف بخطه

[1]... فانها إذا انتفت انتفى الحكم المعلّق بها ، وإذا وجد الحكم بعلة أخرى ، فان كانت العلة مساوية لها من كل وجه فهى هى ، وإن كانت مجانبة لها فى بعض الـ.. فلا بد أن يختلف [الحكم] ، كما أن حِلّ الدم كان اسم جنس . فالحِلّ الحاصل بالرِدّة نوعٌ غير النوع الحاصل بالزّنا والحلّ الحاصل بالقتل . فان حل الدم الحاصل [بالقتل] يجوز فيه الفداء والمعافاة ، والحل الحاصل بالرّدة [يجوز] فيه الغفران بالتوبة ، والحل الحاصل بالزّنا فيه حدّ الرجم بالحجارة وبحضور شهود . وكثير نظائر هذا . فالى ... فى أحد الحلّين إن كان مماثلا للآخر فالعلتان [واحدة] ، وإن اختلف الحكم اختلفت [العلة] . وانتقاض الوضوء بالبول والغائط نوع واحد ليس هو من باب تغاير الحكم بعلتين ... كالقتل بالحدود . قال المعترض : هذه الأوصاف لا تأثير لها فى حِلّ الدّم ، فان الرّدّة و زنا المحصن ... وحراب الكافر الأصلى يبيح الدّم مع انتفاء هذه الأوصاف . فيقال له : فان الحلّ وجد لسبب آخر لا لعدم تأثير هذه الأوصاف ، كما يستحق الابنُ

---

١ — من هنا تبتدأ حاشية طويلة يظهر أنها من خط المصنف — رحمه الله — كتبها على هامش أصل النسخة وقد شملت الصفحة (هى الصفحة العاشرة منها) بتمامها ، وضاعت منها بعض كلمات ، فأثبتنا ما أمكن قراءته منها .

الارثَ بالنسب والنكاح والولاء، ويثبت الملك بالمعاوضة والارث والايهاب والاغتنام. وتلك المباحات لوكان للمستدلّ... فيجب القَوَد قياسًا على القتل لم يرد عليه هذا السؤال، لأن الواجب بالردّة والزّنا ليس قَوَدا.

وأما عدم التأثير مبطل لما هو العلة، لان تأثير الدّلالة الذي يجمع فيه لايدلّ على العلة، فان الدليل لا يجب انعكاسه، كما لو قال من يركب القياس فى مسألة زكوٰة الصبى: ملبوسٌ، فلا يجب له الزكوٰة كلباس الكبير. قيل له: لا تأثير لكونه لباسًا، لا فى الفرع ولا فى الأصل، بل هذا الحكم ثابت عند أهل الشرع فى جميع مال الصغير.[1] وهذه كلمات جوامع فى هذه الكليّات التى يكثر فيها اضطراب الناس.

المعارضة

وأما «المعارضة» للحدّ بحدّ آخر فظاهر.

فاذا كان المستمع للحدّ يُبطله بِـ«النقض» تارة، و بِـ«المعارضة» أخرى، ومعلوم أن كلاهما لا يمكن إلا بعد تصوّر المحدود، عُلِم أنه يمكن تصوّر المحدود بدون الحدّ. وهو المطلوب.

الوجه الحادى عشر: البداهة والنظر ليس من لوازم المعلومات

الحادى عشر: أن يقال: هم معترفون بأن من التصوّرات ما يكون بديهيًّا لا يحتاج إلى حدّ، وإلا لزم الدّور أو التسلسل.

وحينئذ فيقال: كون العلم بديهيًا أو نظريًا هو من الأمور النسبيّة الاضافيّة، مثل كون «القضيّة» يقينيّة أو ظنّيّة. إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبدَه[2] زيداً من المعانى ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسّيًا لزيد من العلوم ما هو خبرىّ عند عمرو. وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعيّن ضروريًا أو كسبيًا، أو بديهيًا أو نظريًا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك فى ذلك جميع الناس. وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع

فان من رأى الأمور الموجودة فى مكانه وزمانه كانت عنده من الحسّيّات

---

١ ـــ هنا انتهت حاشية المصنف.

٢ ـــ من «بدهه يبدهه بدهاً (باب نفع): بغته وفاجأه»، ومنه «البديهة».

« المشاهدات » ، وهى عند من علمها بالتواتر من « المتواترات » ، وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظنّى[1] فتكون عنده من باب « الظنّيات » ، ومن لم يسمعها فهى عنده من « المجهولات » . وكذلك « العقليّات » . فان الناس يتفاوتون فى الادراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه . ولبعضهم من العلم البديهى عنده والضرورى ما ينفيه ٥ غيره ، أو يشكّ فيه . وهذا بيّن فى « التصورات » و « التصديقات » .

وإذا كان ذلك من الأمور النسبيّة والاضافيّة أمكن أن يكون بديهيًّا عند بعض الناس من التصوّرات ما ليس بديهيًّا لغيره ، فلا يحتاج إلى « حدّ » ، وهذا هو الواقع . وإذا قيل : « فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبديهة حصلت له بالحدّ » ، قيل : كثير منهم يجعل هذا حكما عامًّا فى جنس النظريّات لجنس الناس ، وهذا خطأ واضح . ١٠ ومن تفطّن لما ذكرناه يقال له : ذلك الشخص الذى لم يعلمها بالبديهة يمكن أن تصير بديهيةله بمثل الأسباب التى حصلت لغيره ، فلا يجوز أن يقال : « لا يعلمها إلا بالحدود » .

وأما المقام الثانى

(المقام الايجابى فى « الحدود والتصورات »)

وهو أنه هل يمكن تصوّر الأشياء بالحدود ؟

الفرق بين طريقتى المتكلمين والمنطقيين فى الحدود

فيقال : المحققون من النظّار يعلمون أن الحدّ فائدته « التمييز بين المحدود وغيره » كالاسم . ليس فائدته « تصوير المحدود وتعريف حقيقته » ؛ وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليونانى ، أتباع أرسطو ، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الاسلاميّين وغيرهم . فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا .

وإنما دخل هذا فى كلام من تكلم فى « أصول الدّين والفقه » بعد أبى حامد فى ٢٠ أواخر المائة الخامسة و أوائل المائة السادسة . فان أبا حامد وضع مقدّمة منطقيّة فى أوّل « المستصفى » ، وزعم أن من لم يُحط بها علماً فلا ثقة له بشىء من

---

١ — على هامش الأصل المنقول عنه ههنا عبارة مزيدة ليست بواضحة القراءة .

الكلام على كتب الغزالى ورأيه فى المنطق

علومه. وصنف فى ذلك « مِحَكّ النظر » و« معيار العلم »؛ و دوامًا اشتدّت به ثقته. وأعجب من ذلك أنه وضع [كتابًا][1] سمّاه « القسطاس المستقيم » ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو. وهؤلاء الذين تكلموا فى « الاصول » بعد أبى حامد هم الذين تكلموا فى « الحدود » بطريقة أهل المنطق اليونانى.

فائدة الحد عند المتكلمين: التمييز بين المحدود وغيره

وأما سائر طوائف النظّار[2] من جميع الطوائف — المعتزلة، والأشعرية، والكرّاميّة، والشيعة، وغيرهم ممن صنف فى هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم — فعندهم إنما تفيد الحدود « التمييز بين المحدود وغيره ». بل أكثرهم لا يسوّغون الحدّ إلا بما يميز المحدود عن غيره، [2]ولا يجوزون أن يذكر فى الحدّ ما يعمّ المحدود وغيره، سواء سمى « جنساً » أو « عرَضاً عامًا »، وإنما يحدّون بما يلازم المحدود « طرداً وعكساً »[3]. ولا فرق عندهم بين ما يسمى « فصلًا » و « خاصّة » ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره.

مشاهير المتكلمين من جميع الطوائف

وهذا مشهور فى كتب أهل النّظر فى مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الاثبات وغيرهم، كأبى الحسن الأشعرى، والقاضى أبى بكر، وأبى إسحاق، وأبى بكر بن فُورك، والقاضى أبى يعلى، وابن عقيل، وأبى المعالى الجُوَيْنى، وأبى الميمون النسفى الحنفى[4]، وغيرهم؛ وقبلهم أبو على، وأبو هاشم، وعبد الجبّار، وأمثالهم من شيوخ المعتزلة؛ وكذلك ابن النوبخت، والموسوى، والطوسى، وغيرهم من شيوخ الشيعة؛ وكذلك محمد بن الهَيْصَم[5]، وغيره من شيوخ الكرامية. فانهم إذا تكلموا فى « الحدّ » قالوا: إن حد الشيء وحقيقته « خاصّته التى تميّزه ».

---

١ — لا يوجد فى الأصل.

٢-٣ — هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف.

٤ — ولعله « أبو المعين ميمون بن مكحول النسفى » صاحب « تبصرة الأدلة »، المتوفى سنة ٥٠٨ ﻫ.

٥ — وجاء « ابن الهيطم » بالمعجمة أيضاً كما فى « ميزان الاعتدال » ج ٣، ص ١٢٧.

قول أبي المعالي وتلميذه في الحدود

قال أبو القاسم الأنصاري في « شرح الارشاد »

قال إمام الحرمين : القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين « التعرّض لخاصّة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره » .

قال الأستاذ : حدّ الشيء « معناه الذي لأجله كان بالوصف المقصود بالذكر » .

٥ قال أبو المعالي : ولو قال قائل ، حدّ الشيء « معناه » واقتصر عليه كان سديداً ، أو قال ، حدّ الشيء « حقيقته أو خاصّته » كان حسناً .

قال : فان قيل « إذا قلتم ، حدّ ‹ العلم › أو حقيقته ‹ ما يعلم به › ، فلم تذكروا خاصّة العلم ، لأن العلم يشتمل على مختلفات ومتماثلات لا تجتمع جميعها في خاصّة واحدة ، فان المجتمعَين في الأخصّ متماثلان » . فنقول : إنما غرضنا ١٠ أن نبين أن المذكور حدًّا هو[٣] خاصّة وصف المحدود في مقصود الحدّ » ، إذ ليس الغرضُ بالسؤال عن « العلم » التعرّضَ لتفصيله ، وإنما الغرض « معرفة العلميّة بأخصّ وصف العلم » الذي يشترك فيه ما تختلف منه وما يتماثل بما ذكرناه ، حيث قلنا إنه « المعرفة » أو « ما يعلم به » أو « التبيين » .

وهذا على طريقة الأستاذ . ومن رام ذكر حدّ في قبيل المعلومات فانما ١٥ غرضه الوقوف على صفة يشترك فيها القبيل المسئول عنه على وجه يتضح للسائل .

إن الحد صفة المحدود دون قول القائل

قال أبو المعالي : فان قيل « الحدّ يرجع إلى قول المخبر ، أو إلى صفةٍ في المحدود ؟ » قلنا : ما صار إليه كافّة الأئمة أن الحدّ صفة المحدود ، سكت عنه الواصفون أم نطقوا ، وهو بمعنى « الحقيقة » . وقد ذكر القاضي في « التقريب » أن الحدّ قولُ الحادّ المنبيءُ عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود . ووافق الأصحاب في أن حقيقة الشيء ومعناه راجعان إلى صفةٍ دون قول القائل ، وإنما بُيّن ذلك في الحدّ لمشابهته الوصف ومشابهة الحقيقة الصفةَ ، ونحن نفصل بين الوصف والصفة . ثم قال القاضي : من الأشياء ما يحدّ ، ومنها ما لا يحدّ . وما من محقَّق إلا وله حقيقة . ومن صار إلى أن الحدّ يرجع إلى حقيقة المحدود

---

١ — هو كتاب « الارشاد في قواعد الاعتقاد » في علم الكلام لامام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني ، المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ، شرحه تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري ، المتوفى سنة ٥١٢ هـ .

يقول : ما من ذى حقيقة إلا و له حدّ ، نفياً كان أو إثباتاً . والغرض من التحديد التعرّض لحقيقة الشىء التى بها يتميّز عن غيره ، والشىء إنما يتميّز عن غيره بنفسه وحقيقته ، لا بقول القائل .

الاطراد والانعكاس من شرائط الحد

ثم قال أبو المعالى : قال المحققون « الاطّراد والانعكاس من شرائط الحد » . وإذا كان الغرض من الحدّ « تمييز المحدود بصفته عما ليس منه » فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس . فَـ « الطرد » هو « تحقق المحدود مع تحقق الحدّ » و « العكس » هو « انتفاء المحدود مع انتفاء الحدّ » .

وإذا قيل : حدّ « العلم » هو « العرض » لم يطرد ذلك ، إذ « ليس كل عرض علماً » ، فهذا « نقض الحدّ » . ولو قلنا فى حدّ « العلم » « كل معرفةٍ حادثةٍ » فهذا لا ينعكس ، إذ ثبت علمٌ ليس بحادث ، والسائل عن حدّ « العلم » لم يقصد حدّ « ضربٍ منه تخصيصاً » وإنما أراد « الاحاطة بمعنى سائر العلوم » .

١٠

وإذا قلنا : « العلم » هو « المعرفة » فَـ « كلّ معرفة علمٌ » و « كلّ علم معرفة » ، و « كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة » و « كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم » . وهذه عبارات أربع — عبارتان فى النفى وعبارتان فى الاثبات ، ولا تستقيم الحدود دون ذلك .

١٥

هل يجوز تركيب الحد من وصفين أم لا ؟

قال أبو المعالى : فان قال قائل « هل يجوز تركيب الحدّ من وصفين أم لا ؟ » قلنا : اختلف المتكلمون .

فذهب كثير منهم إلى أن المركب ليس بحدّ . وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدح فى التركيب . وليس المراد بمنع التركيب تكليف المسئول أن يأتى فى حدّ ما يُسأل عنه بعبارة واحدة ، إذ المقصود « إتحاد المعنى ، بدون اللفظ » ، والعبارات لا تُقصد لأنفسها ، وليست هى حدوداً ، بل هى منبئة عن الحدود . وقال شيخنا أبو الحسن فى حدّ « العلم » — مع منعه التركيب — هو « ما أوجب كون محلّه عالماً » ، وهذا يشتمل على كلمات ، ولم يعدّ هذا تركيباً ، فان المقصود بالحدّ التعرّض لصفة واحدة ، وهو « إيجاب العلم حكمه » . وكذلك إذا قيل فى حد « الجوهر » « ما قبل العرض » فليس

٢٠

٢٥

بمركب ، وإن ذكر العرض وقبوله إياه ، ولكن المقصود بالحدّ « التعرّض للقبول » فقط .

التركيب ، منه باطل ومنه مختلف فيه

ثم التركيب فيه تقسيم . فمنه باطل بالاتفاق ، ومنه مختلف فيه . فالمتفق عليه هو أن يذكر الحادّ معنيَين يقع الاستقلال بأحدهما ، وذِكرُ[١٥] الآخر لغو فى مقصود الحدّ وشرطه .

وأما المختلف فيه فكما يقول المعتزلة فى حدّ « المرئىّ » « ما يكون لونًا أو متلوّنًا » . فهم يصححون هذا الحدّ ، ولا يرون هذا التركيب قادحاً . قالوا : لأن المقصود من الحد « حصر المحدود مع التعرض للحقيقة » ، فاذا قامت الدلالة على أن المتحيّز يُرى ، وعلى أن الألوان مرئيّة ، ولا تجتمع الألوان والجوهر فى حقيقة واحدة ، إذ الأوصاف الجامعة لها محدودة ، منها الوجود والحدوث ، و بطل تحديد المرئىّ بالموجود أو المحدث ، إذ يلزم منه رؤية الطعوم والروائح والعلوم ونحوها . فاذا لم يمكن الجمع بين الجواهر والألوان فى صفة جامعة لها فى حكم الرؤية غير منتقضة فلا وجه إلا ذكر الجواهر بخاصّتها وذكر الألوان بحقيقتها

١٥ ومعظم المتكلمين على الامتناع من مثل ذلك فى الحدود . وقالوا : المتحيّز وكون اللون هيئة حكمان متنافيان ، فينبغى أن لا يثبت لهما — مع تباينهما — حكمٌ لا تباينَ فيه ، وهو كون المرئىّ مرئيًا .

ضبط آحاد المحدود بصفة واحدة وبصفتين

قال الأستاذ أبو المعالى : وأحسن طريقة فى هذا ما ذكره القاضى . فانه قال : ما يذكر فى معرفة الحدود ينقسم . فربما يتأتى ضبط آحاد المحدود بصفة واحدة تشترك فيها جملة الآحاد ، نحو تحديدنا « العلمَ » بـ« المعرفة » و« الشيئيّةَ » بـ« الوجود » ، وربما لا يتأتى ضبط جميع آحاد المحدود فى صفة واحدة تشترك جميعها فيها ، فلو ذكر فى حدها صفة جامعة لبطل . فاذا كان الأمر كذلك وتأتى ضبط ما يسأل عنه بذكر صفتين يشتمل احداهما على قبيل من المسئول عنه والأخرى على القبيل الآخر لصحّ تحديده . قال القاضى : ولو

٢٥ حقق ذلك لزال فيه الخلاف . فان[١٦] الذى يحدّ بصفتين لو قيل له « أتدّعى

اجتماع القبيلين فى صفة واحدة ؟ » لمّا ادّعاه ، ولو قيل لمطالبه « أتنكر تحقق الانحصار عند ذكر الصفتين ؟ » لمّا وجد سبيلا إلى إنكار ذلك . والحدّ ليس بموجب ، وإنما هو بيان وكشف ، وهذا المعنى يتحقق فى الصفتين تحقّقه فى الصفة الواحدة ، فان الكلام إلى مناقشة فى العبارة .

الحد ما أحاط بالمحدود

وقال القاضى أبو بكر بن الطيّب : وإن قال لنا قائل « ما حدّ « العلم » عندكم ؟ » قلنا : حدّه « معرفة المعلوم على ما هو به » . والدليل على ذلك أن هذا الحدّ يحصره على معناه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شىء هو فيه . والحدّ إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون حدّاً ثابتاً صحيحاً . فكلما حُدّ به « العلمُ » وغيره وكانت حالُه فى حصر المحدود وتمييزه من غيره وإحاطته به حالَ ما حدّدنا به « العلمَ » وجب الاعتراف بصحته . وقد ثبت أن « كل علم تعلّق بمعلوم » فانه « معرفة له على ما هو به » و « كل معرفة بمعلوم » فانها « علم به » ، فوجب توفيق الحدّ الذى حدّدنا به « العلم » وجعلناه تفسيراً لمعنى منه بأنه « علم » .

١٠

قلت : فقد بين القاضى أن كلّ ما أحاط بالمحدود بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان حدًّا صحيحاً .

١٥

اعتراف الغزالى باستعصاء الحد

وقد ذكر الغزالى فى كتابه الكبير فى المنطق الذى سمّاه « معيار العلم » مذهبَ المتكلمين هذا بعد أن ذكر استعصاء الحدّ على طريقة المنطقيين ، فقال :

الفصل السابع

فى استعصاء[1] الحدّ على القُوى البشريّة إلا عند غاية التشمير والجهد

٢٠

مثارات الاشتباه فى أربعة أمور

ومن عرف ما ذكرناه من مثارات الاشتباه فى الحدّ عرف أن القوّة البشرية لا تقوى على التحفظ[17] عن كل ذلك إلا على الندور : وهى كثيرة ، وأعصاها على الذهن أربعة أمور :

١ — طبع « استقصاء » بالقاف فى نسخة « معيار العلم » المطبوعة بمصر سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ١٨٠ ، وهو خطأ .

الأول : الاشتباه فى « الجنس القريب» والبعيد

أحدها : أنا شرطنا أن نأخذ « الجنس الأقرب » . ومن أين للطالب أن لا يغفل عنه ؟ فيأخذ « جنساً » يظن أنه أقرب ، وربما يوجد ما هو أقرب منه ، فيحد « الخمر » بأنه « مائع مسكر » ويذهل عن « الشراب » الذى هو تحته وهو أقرب منه ، ويحدّ « الانسان » بأنه « جسم ناطق مائت » ويغفل عن « الحيوان » ، وأمثاله .

٥

الثانى : الاشتباه فى « الذاتى » و « اللازم »

الثانى : أنا إذا شرطنا أن تكون « الفصول » « ذاتية » كلها ، و« اللازم » الذى لا يفارق فى الوجود والوهم يشتبه بـ « الذاتى » غاية الاشتباه ، ودرك ذلك من أغمض الأمور . فن أين له أن لا يغفل فيأخذ « لازماً » فيورده بدل « الفصل » ويظن أنه « ذاتى » ؟

الثالث : اشتراط جميع « الفصول الذاتية »

الثالث : أنا شرطنا أن يأتى بجميع « الفصول الذاتية » حتى لا يخل بواحد ، ومن أين يأمن من شذوذ بعضها عنه ؟ لا سيما إذا وجد « فصلا » حصل به التمييز والمساواة فى الاسم فى الحمل ، كـ« الجسم ، ذى النفس ، الحساس » ومساواته لفظ « الحيوان » مع إغفال « المتحرك بالارادة » . وهذا من أغمض ما يدرك .

الرابع : احتمال تقسيم « الجنس » بـ « الفصول» الآخرية دون الأولية

الرابع : إن « الفصل » مقوِّم لِـ « النوع » مقسم لِـ « الجنس » . فاذا لم يراع شرط التقسيم أخذ فى القسمة « فصولا » ليست « أوّلية » لِـ « الجنس » . وهو غير مرضىّ فى الحدود . فان « الجسم » كما أنه ينقسم إلى « النامى » و« غير النامى » انقساماً بـ « فصل ذاتى » ، فكذلك ينقسم إلى « الحساس » و« غير الحساس » ، وإلى « الناطق » و« غير الناطق » . فمهما قيل « الجسم » ينقسم إلى « الناطق » و« غير الناطق » فقد قسم بما ليس هو « الفصل » القاسم أوليًا ، بل ينبغى أن يقسم أوّلًا إلى « النامى » و« غير النامى » ، ثم « النامى » ينقسم إلى « الحيوان » و« غير الحيوان » ، ثم « الحيوان » إلى « الناطق » و« غير الناطق » . وكذلك « الحيوان » ينقسم إلى[١٨] « ذى رجلين » وإلى « ذى أرجل» ، ولكن هذا التقسيم ليس بـ« فصول أوّلية » ، بل ينبغى أن يقسم « الحيوان » إلى « ماش» و« غير ماش » ، ثم « الماشى» ينقسم إلى « ذى

٢٠

٢٥

رجلين » و« ذى أرجل » ، إذ « الحيوان » لم يستعد لِ « الرجلين » و« الأرجل »
باعتبار كونه « حيواناً » بل باعتبار كونه « ماشيًا » ، واستعد لكونه
« ماشياً » باعتبار كونه « حيوانًا » .

فرعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد ، وهى فى غاية
العسر .

اكتفاء المتكلمين فى الحد بالتمييز

ولذلك ، لما عسر ، اكتفى المتكلمون بالتمييز ، وقالوا : إن الحد هو « القول
الجامع المانع » ولم يشترطوا فيه إلا التمييز .

ويلزم عليه الاكتفاء بِ « الخواص » ، فيقال فى حد « الفرس » إنه
« الصهّال » ، وفى حد « الانسان » إنه « الضحّاك » ، وفى « الكلب » إنه
« النبّاح » . وذلك فى غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود . ١٠

ولأجل عسر التحديد قد رأينا أن نورد جملة من الحدود المعلومة المحررة
فى الفن الثانى من « كتاب الحدود » .

ثم قال :

الفن الثانى : فى الحدود المفصلة

١٥ اعلم أنّ الأشياء التى يمكن تحديدها لا نهاية لها لأن العلوم التصديقية
غير متناهية ، وهى تابعة لِ « التصورات » ، وأقل ما يشتمل عليه « التصديق »
تصوران . وعلى الجملة فكل ما له اسم يمكن تحرير « حده » أو « رسمه » أو
« شرح اسمه » . وإذا لم يكن فى الاستقصاء مطمع ، فالأولى الا قتصار على
القوانين المعرفة لطريقه ، وقد حصل ذلك بالفن الأول .

٢٠ ولكنا أوردنا حدودا مفصلة لفائدتين :

فائدة الحدود المفصلة

إحداهما : أن تحصل الدُّربة بكيفية تحرير الحد وتأليفه ؛ فان الامتحان
والممارسة للشىء يفيد قوة عليه لا محالة .

الثانية : أن يقع الاطلاع على معانى أسماء أطلقها الفلاسفة [١٩] وقد أوردناها
فى كتاب « تهافت الفلاسفة » إذ لم يمكن مناظرتهم إلا بلغتهم وعلى حكم
٢٥ اصطلاحهم ، وإذا لم نفهم ما أوردناه من اصطلاحهم لا يمكن مناظرتهم .

فقد أوردنا حدود ألفاظ أطلقوها فى « الالهيات » و « الطبيعيات » وشيئا قليلا من « الرياضيات ».

الفرق بين «الحد» و «شرح الاسم»

فلتؤخذ هذه الحدود على أنها « شرح للاسم ». فان[1] قام البرهان على أن ما شرحوه هو كما شرحوه اعتقد « حداً »، وإلا اعتقد « شرحاً للاسم ».

كما يقال: حد « الجنى » « حيوان هوائى ، ناطق ، مشف الجرم ، من شأنه أن يتشكل بأشكال مختلفة »، فيكون هذا « شرحاً للاسم » فى تفاهم الناس. فأما وجود هذا الشيء على هذا الوجه فيعرف بالبرهان. فان دل على وجوده كان « حداً » بحسب الذات، وإن لم يدل عليه، بل دل على أن الجنى المراد به فى الشرع موجود آخر كان هذا « شرحاً للاسم » فى تفاهم الناس.

١٠ وكما تقول فى حد « الخلاء » إنه « بُعد ، يمكن أن تفرض فيه أبعاد ثلاثة ، قائم لا فى مادة ، من شأنه أن يملأه جسم ويخلوَ عنه ». وربما دل الدليل على أن ذلك محال ، فيؤخذ على أنه « شرح للاسم » فى إطلاق النظار.

وإنما قدمنا هذه المقدمة ليعلم أن ما نورده من الحدود شرح لما أراده الفلاسفة بالاطلاق ، لا حكم بأن ما ذكروه كما ذكروه ، فان ذلك مما يتوقف ١٥ على ما يوجبه البرهان.

الرد على كلام الغزالى

قلت : ما ذكره من صعوبة الحد على الشروط التى ذكرها حق لو كان المقصود بالحد تصويرَ المحدود كما يدّعونه وكان ذلك ممكنا. لكن ما ذكروه فى الحد باطل، فانه يمتنع(؟) أن يحصل بمجرد الحد تصويرُ المحدود. وما ذكروه من الفرق بين الصفات ٢٠ الذاتية المقوّمة الداخلة فى الماهية والصفات الخارجة اللازمة أمر باطل لا حقيقة له. وما أوجبوه من ذكر الصفتين فى الحدود هو مما يَحظُره المتكلمون فيمتنعون منه فى الحد. والتحقيق أنه لا واجب ولا محظور، كما قد بيناه فى موضع آخر.

١ — كما فى النسخة المطبوعة ، وفى أصلنا : « إن قام ».

طريقة المتكلمين فى الحدود أسد

وكل ما يذكرونه من الحدود فانما يفيد التمييز. وإذا كان لا يحصل بالحد إلا التمييز فالتمييز قد يحصل بـ « الفصل » و « الخاصة ». فعُلم أن طريقة المتكلمين أسدّ فى تحصيل المقصود الصحيح بالحدود.

وأما قوله « إن ذلك فى غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود » فيقال: وكذلك سائر الحدود هى غير محصلة لتصوير ذات المحدود، كما سنبينه إن شاء الله تعالى. ٥

وما ذكره من الوجوه[1] حجة عليهم.

الوجه الاول: دلالة « الفصل » على « الجنس القريب »

فان ما ذكره من لزوم أخذ « الجنس القريب »[2] أمر اصطلاحى. وذلك أنه إذا أخذ « البعيد » كان « الفصل » يدل على « القريب » بالتضمن أو الالتزام كدلالة « القريب » على « البعيد ». فـ « الناطق » عندهم يدل على « الحيوان »، و« المسكر » على « الشراب »، كما يدل « الحيوان » على « الجسم »، وكما يدل « الشراب » على « المائع »، سواء جعلوا هذه دلالة تضمن أو التزام. فان كانوا يكتفون بمثل هذه الدلالة كان « الفصل » كافياً، وإن كانوا لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر « الجنس القريب » وحده كافياً.

فاذا قال « مائع مسكر » كان لفظ « المسكر » يدل على أنه « الشراب »، فان « المسكر » هنا أخص عندهم من « الشراب » ومن « المائع » وهو « فصل »، كـ « النُاطق » لـ « الانسان ». [(٣)]ومعلوم حينئذ أن « كل مسكر شراب » كما أن « كل ناطق حيوان ». كما أنه إذا قيل فى « الانسان » « جسم ناطق »، فـ « الناطق » عندهم أخصّ من « الجسم » ومن « الحيوان »، وهو يدل على « الحيوان » بالتضمن أو الالتزام. ودل لفظ « المائع »[٤] على « الجنس البعيد » بالمطابقة.

٢٠ وإذا قال « شراب مسكر » دل قوله « شراب » على أنه « مائع » بالتضمن أو الالتزام عندهم، و دل على « الجنس القريب » بالمطابقة. فصار الفرق بينهما أنه تارةً

---

١ — هى الأمور الأربعة التى ذكرها الامام الغزالى بأنها أعصى مثارات الاشتباه فى « الحد » على الذهن. تكلم فيها المصنف أمراً أمراً

٢ — وهو قول الغزالى فى الأمر الاول « أحدها: أناشرطنا أن نأخذ الجنس الأقرب ، الخ »، ص ٢٠، س ١.

٣-٤ — هذه العبارة على هامش الاصل بخط المصنف.

يدلّ على « الجنس البعيد » بالمطابقة « والقريب » بالتضمن ، وتارةً بالعكس .

فاذا قالوا « الأحسن أن يدل على القريب بالمطابقة لأنه أخص بالمحدود ، وكلما كان أخصّ كان أكثر تمييزاً » قيل : ليس فى ذلك اختصاص أحد الحدين بتصوير الماهية دون الآخر ، بل بأنه أتم تمييزاً .

« الخمر » اسم لكل مسكر عند الشارع

[1] وهذا تكلمٌ على المثال الذى ذكره فى حد « الخمر » بحسب ما قاله . والآفـ« الخمر » اسم لـ« المسكر » عند الشارع سواء كان مائعاً أو جامداً ، طعاماً أو شراباً ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر »[2]. فلو (كانت) « الخمر » جامدة وأكلها كانت « خمراً » باتفاق المسلمين .[3]

الوجه الثانى : « الذاتى » و « اللازم » ليس بينهما فرق حقيق

وأما الوجه الثـانى : فقوله « « اللازم » الذى لا يفارق فى الوجود والوهم يشتبه بـ« الذاتى » غاية الاشتباه » كلام صحيح ، بل ليس بينهما فى الحقيـقة فرق إلا بمجرد الوضع والاصطلاح ، كما قد بُين فى غير هـذا الموضع ، وبُين أنهم فى هـذا الوضع المنطق والاصطلاح المنطق فرّقوا بين المتماثلين وسوّوا بين المختلفين .

الوضع المنطق خلاف لصريح العقل

وهذا وضع مخـالف لصريح العقل ، وهو أصل صناعـة الحدود الحقيقية عندهم ، فتكون صـناعة باطلة ، إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعى ، بل بما هى عليـه الحقائق فى نفسها . وليس بين ما سمّوه « ذاتياً » وما سموه « لازماً » للماهية فى الوجود والذهن فرق حقيق فى الخارج ، وإنما هى فروق اعتبارية تتبع الوضعَ واختيارَ الواضع وما يفرضه فى ذهنه . وهذا قد بسطناه فى غير هذا الموضع ، وذكرنا ألفاظ أئمتهم فى هذا[(٢٣)] الموضع وتفسيرها .

« الماهية » تابعة لما يتصوره

وإن حاصل ما عندهم أن ما يسمونه « ماهية » هى ما يتصور الذهن ، فان أجزاء « المـاهية » هى تلك الأمور المتصوَّرة . فاذا تصور « جسماً نامياً ، حساساً ،

١-٣ — هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

٢ — رواه مسلم من حديث عبد الله بن عمر ، ولفظه : « كل مسكر خمر ، وكل مسكر حرام » ، ويأتى كلام المصنف عليه فى « المقام الرابع » .

٤-٥ — هذه العبارة على هامش الأصل بخط المصنف .

الانسان، لا للحقائق

متحركاً بالارادة، ناطقاً، أو ضاحكاً»[1] كان كل جزء من هذه الأجزاء[2] المعنى المتصوَّر، وكان داخلا فى هذا التصور. وإن تصور «حيواناً ناطقاً» كان أيضاً كل منهما جزءاً مما تصوره، داخلا فيه. وكان ما يلزم هذه الصورة الذهنية مثل كونه «حيّاً» و«حسّاساً» و«نامياً» هو لازماً لهذا المتصوَّر فى الذهن. فالماهية بمنزلة المدلول عليه بـ«المطابقة»؛ وجزؤها المقوم لها، الداخل فيها، الذى هو وصف ذاتى لها، بمنزلة المدلول عليه بـ«التضمّن»؛ واللازم لها، الخارج عنها، بمنزلة المدلول عليه بـ«الالتزام». ومعلوم أن هذا أمر يتبع ما يتصوره الانسان، سواءً كان مطابقاً أو غير مطابق، ليس هو تابعاً للحقائق فى نفسها.

[3]وأصل غلط هؤلاء أنه اشتبه عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان. فالانسان إذا حدّ شيئاً كـ«الانسان» مثلاً فقال هو «جسم حسّاس، نامٍ، متحرّك بالارادة، ناطق» كان هذا القول له لفظ ومعنىً. فكل لفظ من ألفاظه — له معنى من هذه المعانى — جزء هذا الكلام.[4]

الوجه الثالث: اشتراط جميع «الفصول» كاشتراط «الجنس»

وأما قوله فى الثالث «إنه يشترط جميع الفصول»: فهذا كاشتراط «الجنس». وليس فى ذلك ما يفيد تصوير الماهية، وأما التميز فيحصل بدون ذلك. وهذا أمر وضعى. والمتكلمون قد اتفقوا على أنه لا يجوز الجمع بين وصفين متساويين فى العموم والخصوص ضدّ ما يوجبه هؤلاء. [5]فلا يجمع بين «فصلين». وهذا كما إذا حدّ «الحيوان» بأنه «جسم نامٍ، حسّاس، متحرك بالارادة». فـ«الحسّاس» و«المتحرك بالارادة» فصلان، والمنطقيون يوجبون ذكرهما، والمتكلمون يمنعون من ذكرهما جميعاً ويأمرون بالاقتصار على أحدهما.[6]

الوجه الرابع

وأما الوجه الرابع: فانه من جنس أخذ «الجنس البعيد» بدل «القريب». فان تقسيم

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.
٣-٤ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، وبعدها عبارة بخطه أيضاً مقطوعة الطرف لا يمكن قراءتها.
٥-٦ — زيادة على هامش الأصل بخط المصنف.

« الجنس » بـ« الفصول الآخريّة » دون الأوّليّة مثل تقويم « النوع » بـ« الأجناس الأوليّة » دون الآخريّة.

صناعة الحد وضع اصطلاحى غير فطرى

وقوله « رعاية الترتيب فى هذه الأمور شرط للوفاء بصناعة الحد ، وهو فى غاية ٥ العسر » ، فيقال :

هذه صناعة وضعيّة اصطلاحيّة ، ليست من الأمور الحقيقيّة العلميّة . وهى مع ذلك مخالفة لصريح العقل ولما عليه الوجود فى مواضع ، فتكون باطلة ، ليست من الأوضاع(٢٣) المجردة كوضع أسماء الأعلام ؛ فان تلك فيها منفعة ، وهى لا تخالف عقلا ولا وجوداً. وأما وضعهم فمخالف لصريح العقل والوجود. ولو كان وضعاً مجرّداً لم يكن « ميزاناً ١٠ للعلوم والحقائق » ، فان الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات ، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها . فالعلم بأن الشيء حيّ، أو عالم ، أو قادر، أو مريد، أو متحرك ، أو ساكن ، أو حسّاس ، أو غيرحسّاس ، ليس هو من الصناعات الوضعيّة ، بل هو من الأمور الحقيقيّة الفطريّة التى فطر الله تعالى عباده عليها ، كما فطرهم على أنواع الارادات الصحيحة والحركات المستقيمة .

١٥ [١] لا سيما وهؤلاء يقولون : إن المنطق « ميزان العلوم العقلية » ، ومراعاته « تعصم الذهن عن ان يغلط فى فكره » ، كما أن « العروض » ميزان الشعر ، و « النحو » و « التصريف » ميزان الألفاظ العربية ــ المركّبة والمفردة ، وآلات المواقيت موازين لها .

العلوم العقلية تعلم بالفطرة

ولكن ليس الأمر كذلك . فان العلوم العقلية تُعلم بما فطر الله عليه بنى آدم من أسباب الادراك ، لا تقف على ميزانٍ وضعيّ لشخصٍ معين ، ولا يُقلَّد فى

---

١ ــ العبارة من هنا لغاية ص ٢٧ ، س ٨ ، المشار بالنجمة « * » على هامش الأصل بخط الذى قرأ الكتاب على المصنف ، كتبها بعد صفحتين وأشار بأن تقرأ بعد قوله : « ... ويكون قد ظن أنه لم يفهمه لدقته عليه فلا يكون كذلك .» ــ ص ٣٠ ، س ٦ من هذه الطبعة ، ولكن نظراً لمناسبتها هذا المحل وضعناها هنا . نبه إلى ذلك الناسخ المصحح للنسخة التى بمكتبة دائرة المعارف العلمية بحيدر آباد الدكن .

« العقليات » أحد ؛ بخلاف العربيّة ، فانها عادةٌ لقوم لا تُعرف الا بالسماع ، وقوانينها لا تُعرف إلا بالاستقراء ؛ بخلاف ما به يُعرف مقادير المكيلات ، والموزونات ، والمذروعات ، والمعدودات ، فانها تفتقر إلى ذلك غالبًا . لكن تعيين ما به يكال ويوزن بقدر مخصوص أمر عادىّ ، كعادة الناس فى اللغات .

٥ وقد تنازع علماء المسلمين فى مسمى « الدرهم » و « الدينار » ، هل هو مقدَّر بالشرع ، أو المرجع فيه إلى العُرف ؟ على قولين ، أصحّهما الثانى . وعلى ذلك ينبنى النصاب الشرعى ، هل هو مائتا درهم بوزن معيّن ، أو مائتا درهم مما يتعامل بها الناس واعتبار تقديرها؟*

واضع صناعة الحد أرسطو

وأما ما ذكروه من صناعة الحد فلا ريب أنهم وضعوها وضعاً . وهم معترفون بأن الواضع لها أرسطو ، وهم يعظّمونه بذلك ، ويقولون : لم يسبقه أحد إلى جميع أجزاء المنطق ، وتنازعوا « هل سُبق إلى بعض أجزائه ؟ » على قولين .

أجزاء المنطق وأسماؤها باليونانية

وأجزاء المنطق ثمانية :

١ ـ المفردات ، وهى المقولات المعقولة المفردة ؛ و

٢ ـ التركيب الأول ، وهو تركيب القضايا ؛ و

١٥ ٣ ـ التركيب الثانى ، وهو تركيب القياس من القضايا ؛ ثم

٤ ـ البرهانى ؛ و ٥ ـ الجدلى ؛ و ٦ ـ الخطابى ؛ و ٧ ـ الشعرى ؛ و ٨ ـ السفسطة .

ويسمون الجزء الأول « إيساغوجى »[1]، وقد يقولون إن [فرفوريوس][2] الذى أدخل ذلك المنطقَ بعد أرسطو .

وقد يجعلون « القياس » و« البرهان » واحداً ، ويجعلون أجزاءه سبعة ، ويقولون:

---

*ـــ الى هنا انتهت العبارة المشار إليها فى التعليق الماضى .

١ ـــ يسمى الجزء الأول ـــ وهو المقولات ـــ باليونانية « قاطيغورياس » ، وبالانجليزية The *Categories* . أما « إيساغوجى » (The *Isagoge*)ـــ ومعناه « المقدمة » ـــ فكالمدخل إلى المنطق ، صنفه فرفوريوس (Porphyry) الفيلسوف المتوفى حوالى سنة ٣٠٤ م. ، كما ذكره المصنف .

٢ ـــ هنا بياض فى الأصل ، وقد أدرجناه من كتاب « أخبار الحكماء » للقفطى ، ط. مصر، ص ١٦٩-١٧٠ .

هذا قول أرسطو .

والجزء الثانى الذى يشتمل على المقـــدمات [يسمونه « هرمينيـاس »][١]، ومعناه « العبارات » .

والثالث الذى يشتمل على « القياس المطلق » يسمونه « أنولوطيقيا الأول »[٢].

و« البرهانى » يسمونه [« أنولوطيقا الثانى »][٣].

و« الجدلى » يسمونه [« طوبيقا »][٤].

و« الخطابى » يسمونه [« ريطوريقا »][٥].

و« الشعرى » يسمونه « أوقيوطيقا »[٦].

و« السفسطة » يسمونه « سوفسطيقا »[٧].

١٠ وهذه عبارات يونانية، فاذا تكلمت بها العرب فانهـا تعرّبها وتقرّبها إلى لغاتها، كسائر ما تكلمت به العرب من الألفاظ المعجمة . فلهذا توجد ألفاظها مختلفة .

عرفت الحقائق قبل وضع المنطق

وقد كانت الأمم قبلهم تعرف حقائق الأشـياء بدون هذا الوضع، وعامة الأمم بعدهم تعرف حقائق الأشـياء بدون وضعهم . فان أرسطو كان وزيراً للاسكندر بن فيلبس المقدونى، وليس هذا ذا القرنين[٨] المذكور فى القرآن كما يظنه كثير منهم، بل ١٥ هذا كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة[٩].

وجماهير العقلاء من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلّم منهم لوضع أرسطو. وهم إذا تدبروا أنفسهم وجدوا انفسهم تعلم حقائق الأشياء بدون هذه الصناعة الوضعيّة.

ثم إن هذه الصناعة زعموا أنهـا تفيد تعريف حقائق الأشياء، ولا تُعرف إلا بها . وكلا هذين غلط .

---

١ — بياض فى الأصل . و « هرمينياس » (The *Hermeneutics*) يعرب أيضاً بـ « أرمينياس »، ويسبق أحياناً بكلمة « بارى » .

٢ — أو « أنولوطيقا الأول »، وبالانجليزية The *Prior Analytics* .

٣ — بياض فى الأصل، وبالانجليزية The *Posterior Analytics* .

٤ — بياض فى الأصل، وبالانجليزية The *Topics* . ٥ — بياض فى الأصل، وبالانجليزية The *Rhetoric* .

٦ — كذا، ويقال « أبوطيقا »، أو « بوطيقا »، وبالانجليزية The *Poetics* . ٧ — بالانجليزية The *Sophistic* .

٨ — يأتى مزيد البيان عنه فى « المقامين الثالث والرابع » . ٩ — كان وفاة الاسكندر سنة ٣٢٣ قبل المسيح .

التفريق بين الصفات

ولما راموا ذلك لم يكن بدٌّ من أن يفرّقوا بين بعض الصفات وبعض، إذ جعلوا التصوّر بما جعلوه «ذاتياً»، فلا بد أن يفرقوا بين ما هو «ذاتىّ» عندهم وما ليس كذلك، ولا بد أن يرتّبوا ذكرها على ترتيب مخصوص إذ لا تذكر على كل ترتيب. فكانت الصفات الذاتية «مادّة» الحدّ الوضعى[?] والترتيب الذى ذكروه هو «صورته».

ولما كان ذلك مستلزماً للتفريق بين المتماثلَين[١] أو المتقاربَين كان ممتنعاً أو عسراً[٢]، إذ يفرّقون بين صفة وصفة بجعل إحداهما «ذاتيّة» دون أخرى مع تساويهما أو تقاربهما، ويفرّقون بين ترتيب وترتيب بجعل أحدهما «معرّفاً» للحقيقة دون الآخر مع تساويهما أو تقاربهما. وطلب الفرق بين المتماثلات طلب ما لا حقيقة له، فهو ممتنع؛ وإن كان بين المتقاربَين كان عسراً. فالمطلوب إما متعذراً[٣] وإما متعسراً[٣]. فان كان متعذراً بطل بالكليّة، وإن كان متعسراً فهو بعد حصوله ليس فيه فائدة زائدة على ما كان يعرف قبل حصوله. فصاروا بين أن يمتنع عليهم ما شرطوه، أو ينالوه ولا يحصل به ما قصدوه. وعلى التقديرين ليس ما وضعوه من الحدّ طريقاً لتصوّر الحقائق فى نفس من لا يتصورها بدون الحدّ، وإن كان الحدّ قد يفيد من تنبيه المخاطب وتمييز المحدود ما قد تفيده الأسماء، كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.[٤] ١٠

الفرق بين الحد وشرح الاسم

وما ذكروه من الفرق بين «الحدّ» و «شرح الاسم» فتلخيصه أن المحدود المميَّز عن غيره إذا تصوّرتْ حقيقته فقد يكون هو الموجود الخارجى، وقد يكون هو المراد الذهنى فقد يراد بالحدّ تمييزُ ما عناه المتكلم بالاسم وتفهيمُه، سواءٌ كان ذلك المعنى الذى أراده بالاسم ثابتاً فى الخارج أو لم يكن. [٥]وقد يراد به تمييز ما هو موجود فى الخارج. وهذا شأن كل من فسّر كلام متكلم أو شرَحه. فقد يفسر مراد المتكلم ومقصوده، سواءٌ كان مطابقاً للخارج أو لم يكن.[٦] وقد يتبين مع ذلك أنه مطابق ٢٠

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

٣ — هكذا منصوباً، والمحل يقتضى الرفع.

٤ — أنظر الوجه الرابع من هذا المقام.

٥-٦ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف.

للأمر الخارج ، وأنه حقّ في نفسه .

وإذا كان الكلام غير حقّ لم يكن مطابقاً للخارج . فيريد المستمع أن يطابق بينه وبين الواقع فلا يطابقه ولا يوافقه ؛[٣٥] حتى قد يظنّ الظانّ أن الشارح أو المستمع لم يفهم مقصود المتكلم لعسرته ولا يكون كذلك ، بل لأن ما ذكره من الكلام ليس بمطابق للواقع فلا يمكن مطابقته إياه . وقد يكون ظنّ من ظنّه مطابقاً للخارج إحساناً للظنّ بالمتكلم ؛ ويكون قد ظنّ أنه لم يفهمه لدقّته عليه فلا يكون كذلك .

عسر الحد الحقيق

وقولهم في الحدّ الحقيق « إنه متعسر ، وإنه لا يقف عليه إلا آحاد الناس » هو من هذا الباب . فان الحدّ الحقيق إذا أريد به ما زعموه فانه لا حقيقة له فى الخارج ، إذ يريدون به أن الموصوف فى نفسه مؤلّف من بعض صفاته اللازمة له التى بعضها ١٠ أعمّ منه وبعضها مطابق له دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامّة فى العموم وللطابقة فى المطابقة دون بعض ، وأن حقيقته هى مركّبة من تلك الصفات دون غيرها ، وأن تلك الحقيقة يصورها الحدّ دون غيره . فهذا ليس بحقّ .

فدعواهم تأليفَه من بعض الصفات اللازمة دون بعض باطلة ، بل دعواهم أنه مركب من الصفات باطلة ، ودعواهم له حقيقة ثابتة فى الخارج يصورها الحدّ دون ١٥ غيره باطلة . وإنما الواقع أن المحدود الموصوف الذى مُيّز بالاسم أو الحدّ عن غيره قد يكون ثابتاً فى الخارج ، وقد يكون ثابتاً فى نفس المتكلم بالاسم أو الحدّ وهو يظنّ ثبوته فى الخارج وليس كذلك .

ولهذا يقال « الحد يكون تارةً بحسب الاسم ، وتارةً بحسب المسمى » ويقال « الحد يكون تارةً بحسب اسم الشيء ، وتارةً بحسب حقيقته » . وإن كان الحدّ بحسب الاسم ٢٠ قد يكون مطابقاً للخارج ، لكن المقصود أن الحدّ تارةً يميّز بين المراد باللفظ وغير المراد ،[٣٦] وتارةً يميّز بين الموجود فى الخارج من الأعيان وبين غيره ؛ وهذا التميز إنما يحصل بواسطة ذلك . فالتمييز الذى فى النفس يجب أن يكون مطابقاً للتميز فى الخارج . والتمييز الذى يحصل للمستمع هو بواسطة التميز الذى فى نفس المتكلم ، والله أعلم .

خلط مقالات أهل المنطق بالعلوم النبوية وإفساد ذلك للعقول والأديان

وقد تفطّن أبو عبد الله الرازى بن الخطيب لما عليـه أئمـة الكـلام ، وقرّر فى « محصّله » وغيره « أن التصورات لا تكون مكتسبة » ، وهذا هو حقيقة قول القائلين « إن الحدّ لا يفيد تصوير المحدود » .

لكنه لم يهتدْ هو وأمثاله إلى ما سبق إليه أئمة الكلام فى هذا المقام .

وهذا مقـام شريف ينبغى أن يعرف . فانه بسبب إهماله دخل الفساد فى العقول والأديان على كثير من الناس ، إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق فى « الحدود » بالعلوم النبوّية التى جاءت بها الرسل ــ التى عند المسلمين واليهود والنصارى ــ بل وسائر العلوم ، كالطبّ ، والنحو ، وغير ذلك . ١٠

وصـاروا يعظّمون أمر « الحدود » ، ويدّعون أنهم هم المحقّقون لذلك ، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هى لفظيّة لا تفيد تعريف المـاهيّة والحقيقة بخلاف حدودهم ، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلفة الهائلة . وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان ، وإتعاب الأذهـان ، وكـثرة الهذيان ، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان ، وشغل النفوس بما لا ينفعها ــ بل قد يُضلّها ــ عما لا بدّ لها منه ، ١٥ وإثبات الجهل الذى هو أصل النفاق فى القلوب ، وإن ادّعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق .

(قف على فائدة علم المنطق الاصطلاحى!)

(٣٧)وهذا من توابع « الكلام » الذى كان السلَف ينهون عنه ، وإن كان الذى نهوا عنه خيراً من هذا وأحسن ، إذ هو كلام فى أدلّةٍ وأحكام . ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا فى « الحدود » على طريقة المنطقيّين ، كما دخل فى ذلك متأخّروهم الدين ظنوا ذلك من التحقيق ، وإنما هو زيغ عن سواء الطريق . ٢٠

(هذا من توابع « الكلام » المنهى عنه)

ولهذا لما كانت هذه « الحدود » ونحوها لا تفيد الانسان علماً لم يكن عنده ، وإنما تفيده كثرة كلام ، سمّوهم « أهلَ الكلام » .

وهذا — لعمرى — فى « الحدود » التى ليس فيها باطل. فأما « حدود المنطقيين » التى يدّعون أنهم يصوّرون بها الحقائق فانها باطلة، يجمعون بها بين المختلفين ويفرّقون بين المتماثلين.

الأدلة على بطلان دعواهم أن الحدود تفيد تصوير الحقائق

٥ ونحن نبيّن أن الحدود لا تفيد تصوير الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التى يسمونها « حقيقيّة » تفسد العقل. والدليل على ذلك وجوه:

الوجه الأول

الحدّ — سواءٌ جُعل مركّباً أو مفرداً — لا يفيد معرفة المحدود

الحد مجرد قضية خبرية

أحدها: إن الحدّ مجرّد قول الحادّ ودعواه. فانه إذا قال: حدّ « الانسان » مثلا: « إنه الحيوان الناطق أو الضاحك »، فهذه قضيّة خبريّة، ومجرّد دعوى خليّة عن حجّة. فاما أن يكون المستمع لها عالماً يصدّقها بدون هذا القول، وإما أن لا يكون. فان كان عالماً بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحدّ. وإن لم يكن عالماً، يصدّقه بمجرّد قول المخبر الذى لا دليل معه، لا يفيده العلم. كيف، وهو يعلم أنه ليس بمعصوم فى قوله؟[1] فقد تبيّن أنه على التقديرين ليس الحدّ هو الذى يفيده ١٠ معرفة المحدود.

المفرد غير مفيد

فان قيل: الحدّ ليس هو الجملة الخبرية، وإنما هو مجرّد قولك « حيوان ناطق »، (٢٨) وهذا مفرد، لا جملة — وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحيهم؛ فانهم تارة يجعلون الحدّ هو الجملة التامة كما يقوله الغزالى وغيره، وتارة يجعلون الحدّ هو المفرد المقيد كالاسم، وهو الذى يسمونه « التركيب التقييدى »، كما يذكر ذلك الرازى ونحوه.
٢٠ قيل: التكلم بالمفرد لا يفيد، ولا يكون جوابا لسائل، سواء كان موصوفاً

١ — ذلك لأن مجرد قوله هو قضية خبرية، والقضية « خبر يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب »، أى قوله محتمل للصدق والكذب.

مركباً تركيباً تقييدياً أو لم يكن كذلك.

ولهذا لما مر بعض العرب بمؤذن يقول «أشهد أن محمداً رسولَ الله» — بالنصب — قال: «فعل ماذا؟»[1]

فاذا قيل «ما هذا؟» قيل «طعام»، فهذا خبر مبتدإ محذوف باتفاق الناس، تقديره «هذا طعام»، كقوله تعالى: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ «مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ؟» لَيَقُولُنَّ «اللهُ» — الزمر ٣٩ : ٣٨، وقوله: قُلْ «مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِى جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ؟» — الى قوله — قُلِ «اللهُ» — الأنعام ٦ : ٩١، وكقوله: سَيَقُولُونَ «ثلاثةٌ، رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ» وَيَقُولُونَ «خَمْسَةٌ، سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ»... وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ، وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ» — الكهف ١٨ : ٢٢، أي، «هم ثلاثة» و«هم خمسة» و«هم سبعة».

ومنه قوله تعالى: وَقُلِ «الحَقُّ مِن رَبِّكُمْ» — الكهف ١٨ : ٢٩، أي، «هذا الحق من ربكم». ليس كما يظنه بعض الجهال، أي، «قل القول الحق»، فان هذا لو أريد لنصب لفظ «الحق». والمراد إثبات أن القرآن حق، ولهذا قال «اَلحَقُّ مِن رَبِّكُمْ»، ليس المراد هنا بقول حق مطلق: بل هذا المعنى مذكور فى قوله: وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا — الأنعام ٦ : ١٥٢، وقوله: أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الكِتَابِ أن لا يَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلَّا الحَقَّ — الأعراف ٧ : ١٦٩.

ثم إذا قُدِّر أن الحد هو المفرد فالمفردات أسماء، وغاية السائل أن يتصور مسماها، لكن من أين له إذا تصور مسماها أن هذا المسمى هو المسئول عنه، وأن هذا المسمى هو حقيقة المحدود؟

• دلالة الحد كدلالة الاسم

فان قيل: يفيده مجرد تصور المسمى من غير أن يحكم أنه هو ذلك أو غير ذلك، بل تصور «إنسان»، قيل: فحينئذ يكون هذا كمجرد دلالة اللفظ المفرد على معناه، وهو دلالة الاسم على مسماه، كما لو قيل «الانسان». وهذا يحقق ما قلناه من أن

[1] — قال فى غير هذا الكتاب — فقال: «ما يقول هذا؟ هذا هو الاسم، فأين الخبر عنه الذى به يتم الكلام؟».

دلالة الحدّ كدلالة الاسم. وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون « الحدّ تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال ». وحينئذ فيقال: لا نزاع بين العقلاء أن مجرّد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والاشارة إليه.

ولهذا قالوا: إن المقصود باللغات ليس هو دلالة اللفظ المفرد على معناه. وذلك لأن اللفظ المفرد لا يُعرف دلالته على المعنى إن لم يُعرف أنه موضوع له، ولا يُعرف أنه موضوع له حتى يُتصور اللفظ والمعنى. فلو كان المقصود بالوضع استفادة معانى الألفاظ المفردة لزم الدَّور.

تصور المحدودات بمجرد الحدود ممتنع

وإذا لم يكن المقصود من الأسماء تصوير معانيها المفردة، ودلالة الحد كدلالة الاسم، لم يكن المقصود من الحدّ تصوير معناه المفرد. وإذا كان دلالة الاسم على مسمّاه مسبوقاً بتصور مسمّاه وجب أن تكون دلالة الحدّ على المحدود مسبوقاً بتصور المحدود. وإذا كان كل من المحدود والمسمّى متصوّراً بدون الاسم والحدّ، وكان تصور المسمّى والمحدود (٢٩) مشترطاً فى دلالة الحدّ والاسم على معناه، امتنع أن تُتصور المحدودات بمجرّد الحدود، كما يمتنع تصور المسمّيات بمجرّد الأسماء. وهذا

١٥ هو المطلوب.

الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة

ولهذا كان من المتّفق عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة، كاسمين، أو فعل واسم.

وهذا مما اعترف به المنطقيّون، وقسموا الألفاظ إلى « اسم » و« كلمة » و« حرف » — يسمّى « أداة »؛ وقالوا: المراد بـ « الكلمة » ما يريده النحاة بلفظ « الفعل ».

٢٠ لكنهم مع هذا يتناقضون، ويجعلون ما هو « اسم » عند النحاة « حرفاً » فى اصطلاحهم. كالضمائر — ضمائر الرفع، والنصب، والجرّ، والمتّصلة، والمنفصلة — مثل قولك « رأيته » و« مرّ بى »، فان هذه أسماء، ويسمّيها النحاة « الأسماء المضمرة »؛ والمنطقيّون يقولون إنها فى لغة اليونان من باب « الحروف »، ويسمّونها « الخوالف »، كأنها

خلف عن الأسماء الظاهرة.

فاما الاسم المفرد فلا يكون كلاماً مفيداً عند أحد من أهل الأرض، بل ولا أهل السماء. وإن كان وحده كان معه غيره مضمراً، أو كان المقصود به تنبيهاً وإشارة كما يقصد بالأصوات التي لم توضع لمعنى؛ لا أنه تقصد به المعاني التي تقصد بالكلام.

استطراد[1]

بدعة ذكر «الاسم المفرد»

ولهذا عدّ الناس من البدع ما يفعله بعض النسّاك من ذكر اسم «الله» وحده، بدون تأليف كلام. فان النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أفضل الذكر، لا إله إلا الله»، وأفضل الدعاء، الحمد لله، والله أكبر» رواه أبو حاتم في صحيحه.[2] وقال: «أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي، لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير» — رواه مالك وغيره.[3]

وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعلّم أمّته ذكر الله تعالى بالجمل التامة، مثل «سبحان الله» و«الحمد لله» و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر» و«لا حول ولا قوة إلا بالله» وقال: «أفضل الكلام بعد القرآن أربع — وهي من القرآن: «سبحان الله» و«الحمد لله» و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر»» — رواه مسلم.[4] وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لأن أقول «سبحان الله» و«الحمد لله»

---

١ — هذا من جملة مباحث المصنف الاستطرادية التي تكثر في مؤلفاته. وقد فصلناه في الطبع لكيلا يشق على القارىء تتبع أصل الموضوع.

٢ — أخرجه أبو حاتم — وهو ابن حبان — عن جابر بن عبد الله. وأخرجه أيضاً الترمذي، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم — وصححه.

٣ — أخرجه مالك في «الموطأ» في الحج من دعاء يوم عرفة، عن طلحة بن عبيد الله بن كريز — وزن «كريم» — إلى قوله «لا شريك له». وأخرجه الترمذي في الدعوات بتمامه، من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، لكن بلفظ «خير» بدل «أفضل». وأخرجه أيضاً الطبراني وأحمد بألفاظ أخر.

٤ — أخرجه مسلم في الآداب، باب ٢، عن سمرة بن جندب، بلفظ «أحب الكلام الى الله أربع: «سبحان الله» و«الحمد لله» و«لا إله إلا الله» و«الله أكبر»، لا يضرك بأيهن بدأت». وأخرجه أيضاً النسائي، وابن ماجه، وزاد النسائي «وهن من القرآن». وأخرجه أحمد بلفظ «أفضل الكلام بعد القرآن — وهن من القرآن — أربع، لا يضرك بأيتهن بدأت: «سبحان الله»... الخ».

و « لا إله إلا الله » و « الله أكبر » أحب إلىّ مما طلعت عليه الشمس ».[١] وقال: « من كان آخر كلامه « لا إله إلا الله » دخل الجنة ».[٢] وأمثال ذلك.

فظن طائفة من الناس أن ذكر « الاسم المفرد » مشروع ، بل ظنه بعضهم أفضلَ فى حق الخاصة من قول « لا إله إلا الله » ونحوها . وظن بعضهم أن ذكر « الاسم المضمر » — وهو « هو » — هو أفضل من ذكر « الاسم المظهَر ».

وأخرجهم الشيطان إلى أن يقولوا لفظاً لا يفيد إيمانا ولا هدى ، بل دخلوا بذلك (٣٠) فى مذهب أهل الزندقة والالحاد — أهل « وحدة الوجود » — الذين يجعلون وجودَ المخلوقات وجودَ الخالق. ويقول أحدهم: « ليس إلا « الله » » و « « الله » فقط » ، ونحو ذلك.

وربما احتجَّ بعضهم عليه بقوله تعالى: ﴿قُلِ: « اللهُ » ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ ، وظنوا أنه مأمور بأن يقول الاسم مفرداً . وإنما هو جواب الاستفهام ، حيث قال: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا: « مَا أَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ » ؛ قال الله تعالى: قُلْ: « مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِى جَآءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ ، تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً ، ... ؟ قُلِ: « اللهُ »﴾ — الأنعام ٦ : ٩١ . أى . الله أنزل الكتاب الذى جاء به موسى.[٣]

عود إلى أصل الموضوع

وإذا عُرف أن مجرد الاسم ومجرد الحد لا يفيد ما يفيده « الكلام » بحال ، عُلِم أن الحدّ خبرُ مبتدإٍ محذوفٍ لتكون جملة تامّة.

ثم قد بيّنا فساد قولهم ، سواءٌ جُعل الحدّ مفرداً كالأسماء ، أو مركّباً كالجمل؛ وأنه على التقديرين لا يفيد تصوير المسمى . وهو المطلوب.

١ — أخرجه مسلم فى الذكر . باب ١٠ ، عن أبى هريرة . وأخرجه أيضاً الترمذى ، والنسائى ، وابن أبى شيبة ، وأبوعوانة .
٢ — أخرجه أبو داود فى الجنائز ، باب فى التلقين ، عن معاذ بن جبل . وأخرجه أيضا أحمد ، والحاكم — وصححه .
٣ — قد تكلم المصنف على ذكر « الاسم المفرد » بالبسط فى « رسالة العبودية » له ، ط . مصر ١٣٢٣ ، ص ٣٩-٤٣ .

ودعوى المدّعى أن الحدّ مجرّد المفرد المفيد كدعواهم أن التصور — الذى هو احد نوعى العلم — هو التصوّر المجرَّد عن كل نفى وإثبات[١]. ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال الانسان شىء ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه لم يكن قد علم شيئاً ؛ مثل من خطر له «بحرُ زِئبَقٍ» أو «جبلُ ياقوتٍ» خاطراً مجرّداً عن كون هذا التصوّر ثابتاً فى الخارج أو منتفياً، ممكناً ٥ أو ممتنعاً ، فان هذا من جنس الوسواس ، لا من جنس العلم.

وقد بسطنا الكلام على هذا فى مواضع متعدّدة ، مثل الكلام على «المحصّل»، وبيّنا أن المشروط فى «التصديق» من جنس العلم المشروط فى «القول». فمن صدّق (٣١) بما لم يتصوّره كان قد تكلم بغير علم ، ومن صدّق بما تصوّره كان كالمتكلم بعلم. ١٠ فقولهم فى «الحدود القولية» من جنس قولهم فى «التصوّرات الذهنية».

الوجه الثانى

خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم

الثانى : أنهم يقولون «الحدّ لا يمنع ولا يقوم عليه دليل ، وإنما يمكن إبطاله بـ‹النقض› و‹المعارضة›، بخلاف ‹القياس›، فانه يمكن فيه ‹الممانعة› و‹المعارضة›».

١٥ فيقال : إذا لم يكن الحادّ قد أقام دليلا على صحّة الحدّ امتنع أن يعرف المستمع المحدود إذا جوّز عليه الخطأ. فانه إذا لم يعرف صحّة الحدّ إلا بقوله، وقوله محتمل للصدق والكذب ، امتنع أن يعرفه بقوله.

ومن العجب أن هؤلاء يزعمون أن هذه طرق عقلية يقينية ، ويجعلون العلم بالمفرد أصلاً للعلم بالمركّب ، ويجعلون العمدة فى ذلك على الحدّ ، الذى هو قول الحادّ بلا

١ — بهامش الأصل : كون التصور ليس بعلم والمناطقة يجعلونه علماً ، كما قال السعد «العلم إن كان إذعاناً لنسبة فتصديق ، والا فتصور» ، فجعله قسما من العلم ، والحق ما قاله المصنف رحمه الله.

دليل ، وهو خبر واحد عن أمر عقليّ لا حسيّ يحتمل الصواب والخطأ والصدق والكذب ، ثم يعيبون على من يعتمد فى الأمور السمعيّة على نقل الواحد الذى معه من القرائن ما يفيد المستمعَ العالمَ بها العلمَ اليقينىّ ، زاعمين أن خبر الواحد لا يفيد العلم . ولاريب أن مجرّد خبر الواحد الذى لا دليل على صدقه لا يفيد العلم ، لكن هذا بعينه قولهم فى الحدّ . فانه خبر واحد لا دليل على صدقه ، بل ولا يمكن عندهم إقامة دليل على صدقه . فلم يكن الحدّ مفيداً لتصوّر المحدود .

ولكن إن كان المستمع قد تصوّر المحدود قبل هذا ، أو تصوّره معه أو بعده بدون الحدّ ، وعلم أن ذلك حدّه ، علم صدقه فى حدّه . وحينئذ فلا يكون الحدّ أفاد التصوير . وهذا بين .

وتلخيصه أن تصور المحدود بالحدّ لا يمكن (٣٢) بدون العلم بصدق قول الحادّ ، وصدق قوله لا يعلم بمجرّد الخبر ، فلا يعلم المحدود بالحدّ .

[1]ومن قال « أنا أريد بالحدّ « المفرد » » لم يكن قوله مفيداً لشىء أصلاً . فان التكلم بـ « الاسم المفرد » لايفيد المستمع شيئاً . بل إن كان تصوّر المحدودَ بدون هذا اللفظ كان قد تصوّرَه بدون هذا اللفظ المفرد ، وإن لم يكن تصوّره لا قبله ولا بعده [2]

الوجه الثالث

لو حصل تصوّر المحدود بالحدّ لحصل ذلك قبل العلم بصحّة الحدّ

الثالث : أن يقال : لو كان الحدّ مفيداً لتصوُّر المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحّة الحدّ ، فانه دليل التصوُّر وطريقه وكاشفه ، فمن الممتنع أن نعلم صحَّة المعرِّف المحدود قبل العلم بصحّة المعرِّف . والعلم بصحّة الحدّ لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود ، إذ الحدّ خبر عن مُخبَرٍ هو المحدود ، فمن الممتنع أن يُعلم صحّةُ الخبر وصدقُه قبل

١-٢ — عبارة مزيدة على هامش الأصل بخط المصنف .

تصوّر المخبَر عنه من غير تقليد المخبِر وقبول قوله فيما يشترك فى العلم به المخبَر — والمخبَر ليس هو من باب الاخبار عن الأمور الغائبة

الوجه الرابع

معرفة المحدود يتوقف على العلم بالمسمّى واسمه فقط

٥ الرابع: أنهم يحدّون المحدود بالصفات التى يسمّونها «الذاتيّة»، ويسمونها «أجزاء الحدّ» و «أجزاء الماهيّة» و «المقوّمة لها» و «الداخلة فيها»، ونحو ذلك من العبارات

فان لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوّره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوّره بدون الحدّ. فثبت أنه على تقدير النقيضين[1]

١٠ لا يكون قد تصوّره بالحدّ. وهذا بيّن.

فانه إذا قيل: «الانسان» هو «الحيوان الناطق»، فان لم يكن قد عرف «الانسان» قبل هذا — بل كان متصوّراً لمسمى «الحيوان الناطق» ولا يعلم أنه «الانسان» — احتاج إلى العلم بهذه النسبة. وإن لم يكن متصوّراً لمسمّى «الحيوان الناطق» احتاج إلى شيئين: إلى تصوّر ذلك، وإلى العلم بالنسبة المذكورة. وإن عرف

١٥ ذلك كان قد تصوّر «الانسان» بدون الحدّ.

الحدّ قد ينبّه تنبيهاً

نعم، الحدّ قد ينبّه على تصوّر المحدود، كما ينبّه الاسم. فان الذهن قد يكون غافلاً عن الشىء، فاذا سمع اسمه أو حدّه أقبل بذهنه إلى الشىء الذى أشير إليه بالاسم أو الحدّ، فيتصوّره. فيكون فائدة الحدّ من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب،

٢٠ (٣٣) وهو «التمييز بين الشىء المحدود وغيره».

---

[1] — س: «على التقديرين».

التحديد بالصفات كالتحديد بالجهات

وتكون الحدود للانواع بالصفات ، كالحدود للاعيان بالجهات. كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا ، ومن الجانب الشرقي كذا ، ومُيّزت الأرض باسمها وحدّها . وحدّ الأرض يحتاج إليه ، إذا خيف من الزيادة في المسمّى أو النقص منه ، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم . وكذلك حدّ النوع .

الحد باللغة

وهذا يحصل بالحدود اللفظيّة تارة ، وبالوصفيّة[1] أخرى . وحقيقه الحدّ في الموضعين بيان مسمّى الاسم فقط ، وتمييز المحدود عن غيره ، لا تصوير المحدود . وإذا كان فائدة الحدّ بيان مسمّى الاسم ، والتسمية أمر لغوى وضعيّ ، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمّى ولغته . ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حدّه بـ « اللغة » ، ومنه[2] ما يعرف حده بـ « الشرع » ، ومنه[2] ما يعرف حده بـ « العرف »

ومن هذا تفسير الكلام وشرحه إذا أريد به تبيين مراد المتكلم ؛ فهذا يبنى على معرفة حدود كلامه . وإذا أريد به تبيين صحته وتقريره فانه يحتاج إلى معرفة دليل صحة الكلام . فالأول فيه بيان تصوير كلامه ؛ والثاني بيان تصديق كلامه .

وتصوير كلامه كتصوير مسميات الأسماء بـ « الترجمة » تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار له إلى المسمى بحسب الامكان — إما إلى عينه ، وإما إلى نظيره . ولهذا يقال : الحد تارة يكون لـ « الاسم » ، وتارة يكون لـ « المسمى » .[3]

وأئمة المصنفين في صناعة الحدود على طريقة المنطقيين يعترفون عند التحقيق بهذا ، كما ذكر أبو حامد الغزالي في كتاب « معيار العلم » الذى صنفه في المنطق[4] بعد أن قال :

١ — س : بالوضعية .   ٢ — كذا بالأصل ، والصواب : « منها » .   ٣ — سيأتي بيان ذلك بالبسط .

٤ — نص العبارة التالية يقع في « معيار العلم » المطبوع بمصر سنة ١٣٤٦ ﻫ ، ص ٣٦-٣٧ ، باختلافات يسيرة في القراآت ، بعضها في أصلنا أرجح .

اعتراف الغزالى بأن فائدة الحد كفائدة الاسم

البحث النظرى الجارى فى الطلب إما أن يتجه إلى « تصور » أو إلى « تصديق ». فالموصل إلى « التصور » يسمى « قولا شارحاً »، فمنه « حد » ومنه « رسم ». والموصل إلى « التصديق » يسمى « حجة »، فمنه « قياس » ومنه « استقراء » وغيره.

قال الغزالى :

مضمون هذا الكتاب تعريف مبادى « القول الشارح » لما أريد تصوره « حداً » كان أو « رسماً »، وتعريف مبادئ « الحجة » الموصلة إلى التصديق « قياساً » كان أو غيره، مع التنبيه على شروط صحتها ومثار الغلط فيها..

قال :

١٠ فان قلت : كيف يجهل الانسان العلم التصورى حتى يفتقر إلى « الحد » ؟ قلنا : بأن يسمع الانسان اسماً لا يعرف معناه، كمن قال : « ما الخلاء ؟ » و« ما الملاء ؟ » و« ما الشيطان ؟ » و« ما العقار » ؟ فيقال : « العقار : الخمر ». فان لم يعرفه باسمه المعروف يُفهمه بحده، فيقال : « الخمر » هو « شراب مسكر، معتَصر من العنب »، فيحصل له علم تصورى بذات « الخمر ».

١٥ قلت : فقد بيّن أن فائدة الحدود من جنس فائدة الأسماء، وأن ذلك كمن سمع اسماً لا يعرف معناه فيذكر له اسم، فان لم يتصوره وإلا ذُكر له الحدّ.

اعتراف الفارابى

[١]وهذا مما يعنون [٢] به حذّاقهم، حتى قال « معلمهم الثانى » أبو نصر الفارابى [٣] — وهو أعظم الفلاسفة كلاماً فى المنطق وتفاريعه — من « برهانه » :[٤]

ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمّى، وإنما يفيد التمييز بينه وبين ٢٠ غيره. وأما تصوّر المسمّى فتارةً يتصوّره الانسان بذاته — بحسّه الباطن أو الظاهر، وتارةً يتصوّره بتصوّر نظيره، وهو أبعد. فمن عرف عين

١-٤ — هذه العبارة بالهامش بخط المصنف وخط زيد.
٢ — بهامش الأصل بخط المصنف : « يعنون به »، وبخط آخر « يعترف به ».
٣ — بهامش الأصل : « المعلم الثانى » : الفارابى. و« الأول » كما سبق، أرسطو.

« الخمر » إذا لم يعرف مسمّى لفظ « العُقار » قيل له : هو « الخمر » أو غيرها من الاسماء ، فعرفها . ومن لم يعرف عين « الخمر » بحالٍ عرف بنظيرها ، فقيل له : هو « شراب » . فاذا تصوّر القدر المشترك بين النظيرين ذكر له ما يميّزها ، فقيل « مسكر » .

٥ ولكن الكلام فى تصوّره لمعنى « المسكر » كالكلام فى تصوّره لمعنى « الخمر » . فان لم يعرف عين « المسكر » (٢٥) وإلا لم يمكن تعريفه إلا بنظيره ، فيقال : هو « زوال العقل » . وهذا جنس يشترك فيه « النوم » و« الجنون » و« الاغماء » و « السُّكر » . فلا بد أن يميّز « السُّكر » فيقال « زوال العقل بما يلتذّ به » . ثم « اللذّة » لا بد أن يكون قد تصور جنسها بـ « الأكل »

١٠ و « الشرب » وغيرهما .

فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائدة الأسماء.

وهذا يبيّن أن فائدة الحدود قد تكون أضعف من فائده الأسماء ، لأنها تفيد معرفة الشيء بنظيره ، والاسم يَكتفى به من عرفه بنفسه .

وحقيقة الأمر أن الحدّ هو أن تصف المحدود بما تنفصل به بينه و بين غيره . والصفات تفيد معرفة الموصوف خبراً ، و « ليس المخبَر كالمعاين » [١] ، ولا من عرف

١٥ المشهود عليه بعينه كمن عرفه بصفته وحليته . فمن عرف المسمى بعينه كان الاسم مغنياً له عن الحدّ كما تقدّم . ومن لم يعرفه بعينه لم يفده الحدّ ما يفيد الاسم لمن عرفه بعينه ، إذ الاسم هناك يدلّ على العين التى عرفها بنفسها . والحدّ لمن لم يعرف العين إنما يفيد معرفة « النوع » ، لا معرفة « العين » ، كما يتصور « اللذّه » بشرب « الخمر » من لم يشربها قياساً على « اللذّة » بـ « الخبز » و « اللحم » ، ومعلوم فرق ما بين « اللذّتين » .

٢٠ وليس مقصودنا أن فائدة الحدود أضعف مطلقاً ، وإنما المقصود أنها من جنس

---

١ — هذا لفظ حديث نبوى كما ذكر المصنف فى رسالة « درجات اليقين » من « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ط مصر ، سنة ١٣٢٣ هـ ، ج ٢ ، ص ١٤٦ . وقد أخرجه الطبرانى عن أنس بلفظ « ليس الخبر كالمعاينة » ، وكذلك أخرجه أحمد ، والبزار ، والطبرانى ، وابن حبان ، عن ابن عمر ، بهذا اللفظ أيضاً مع زيادة بعده — ذكره فى « مجمع الزوائد » ، ط مصر ، سنة ١٣٥٢ ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

فائدة الأسماء، وأنها مذكّرة، لا مصوِّرة؛ أو معرِّفة بالتسمية، مميّزة للمسمّى من غيره؛ أو معرِّفة بالقياس.

اعتراف ابن سينا بأن من الأمور ما هو متصوَّر بذاته

وهكذا يقول حُذّاقهم فى تحديد أمور كثيرة قد حدّها غيرهم. يقولون: لا يمكن تحديدُها تحديدَ تعريف لماهيّاتها، بل تحديدَ تنبيه و تمييز. كما قال ابن سينا فى «الشفاء».[1] قال: ٥

> فنقول: إن «الموجود» و «الشىء» و «الضرورى» معانيها ترتسم فى النفس إرتساماً أوليّاً — ليس ذلك الارتسام مما يحتاج[2] أن يُجلب (٣٦) بأشياء هو أعرف منها.
>
> فانه كما أنه[3] فى باب «التصديق»[4] مبادىء أوّليّة يقع التصديق بها لذاتها، ويكون التصديق لغيرها بسببها. وإذا لم يخطر بالبال أو لم يفهم اللفظ الدالّ عليها لم يمكن التوصل إلى معرفة ما يعرف بها. وإذاً[5] لم يكن التعريف الذى يحاول إخطارها بالبال أو تفهيم ما يدل عليها[6] من الألفاظ محاولاً لافادة علمٍ ما ليس فى الغريزة، بل منبّهاً على تفهيم ما يريده القائل أو يذهب إليه. وربما كان ذلك بأشياء هى فى أنفسها أخفى من المراد تعريفه، لكنها لعلةٍ مّا وعبارةٍ مّا صارت أعرف. ١٥
>
> كذلك فى «التصوّرات» أشياء هى مبادىء للتصوّر — هى متصوّرات لذاتها[7]. وإذا أريد أن يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تنبيهاً وإخطاراً بالبال باسم العلامة[8]. وربما كانت فى نفسها أخفى منه،

مبادىء أولية فى «التصديقات»

مبادىء أولية فى «التصورات»

---

١ — هو الفصل الخامس من المقالة الأولى فى الالهيات من «الشفاء» لابن سينا، وعنوانه: فصل فى الدلالة على «الموجود» و «الشىء» وأقسامهما. ويقع بص ٢٩١، من طبعة طهران، سنة ١٣٠٣ هـ. وقد قابلنا العبارة التالية عليها، وسنشير إليها بحرف «ط» فيما بعد.

٢ — زاد فى ط: إلى. ٣ — ط: أن. ٤ — ط: التصديقات. ٥ — ط: وإن.

٦ — ط: أو تفهيم ما يدل به عليها. ٧ — ط: وهى متصورات لذواتها. ٨ — ط: باسم أو بعلامة.

لكنها لعلةٍ مّا وحالٍ مّا تكون أظهر دلالة. فاذا استعملت تلك العلامة نبّهت[١] النفس على إخطار ذلك المعنى بالبال من حيث أنه هو المراد، لا غيره، من غير أن تكون العلامة بالحقيقة معلّمة إياه.

ولو كان كل تصوّر يحتاج إلى أن يسبقه تصور قبله لذهب الأمر[٢] إلى غير النهاية، أو لدَار. وأولى الأشياء بأن تكون متصوّرة لأنفسها الأشياء العامّة للأمور كلها، كـ «الموجود» و «الشيء» و «الواحد» وغيره. ولهذا ليس يمكن أن يبيّن شيء منها ببيان لا دور فيه ألبتة، أو ببيان و[٣] شيء أعرف منها.

تزييف تعريف «الموجود»

وكذلك[٤] من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع فى اضطراب. كمن يقول: «إن من حقيقة «الموجود» أن يكون «فاعلاً» أو «منفعلاً»». وهذا، وإن كان ولا بدّ، فمن أقسام «الموجود»، (٣٧) و «الموجود» أعرف من «الفاعل» و «المنفعل»، وجمهور الناس يتصورون حقيقة «الموجود» ولا يعرفون ألبتة أنه يجب أن يكون «فاعلاً» أو «منفعلاً». وأنا إلى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك إلا بقياس، لا غير. فكيف يكون حال من يروم أن يعرف الشيء الظاهر بصفة له تحتاج إلى بيان حتى يثبت وجودها له؟

تزييف تعريف «الشيء»

وكذلك قول من قال: «إن «الشيء» هو «الذى يصحّ عنه الخبر»». فانّ «يصحّ» أخفى من «الشيء»، و «الخبر» أخفى من «الشيء»، فكيف يكون هذا تعريفاً لـ «الشيء»؟ وإنما تعرف «الصحة» ويعرف «الخبر» بعد أن يستعمل فى بيان كل واحد منها أنه «شيء»، أو أنه «أمر»، أو أنه «ما»، أو أنه «الذى»، وجميع ذلك كالمرادفات لاسم «الشيء». فكيف يصحّ أن يعرّف «الشيء» تعريفاً حقيقياً بما لا يعرف إلا به؟

الحد ربما يفيد تنبيهاً

نعم، ربما كان فى ذلك وأمثاله تنبيه مّا. وأما بالحقيقة، فانك إذا قلت

---

١ — ط: تنبيت.
٢ — زاد فى ط: فى ذلك.
٣ — لا يوجد «و» فى ط.
٤ — ط: ولذلك.

« إن « الشىء » هو « ما يصح أن يخبر عنه »[1] تكون كأنك قلت « إن « الشىء » هو « الشىء الذى يصح عنه الخبر » »، لأن معنى « ما » و « الذى » و « الشىء » معنى واحد، فتكون قد أخذت « الشىء » فى حد « الشىء ». على أننا لا ننكر أن يقع بهذا وما أشبهه — مع فساد مأخذه — تنبيه بوجه ما على « الشىء ». ونقول: إن معنى « الموجود » ومعنى « الشىء » متصوران فى الأنفس، وهما معنيان. و « الموجود » و « المُثبت » و « المحَصَّل » أسماء مترادفة على معنى واحد. ولا شكّ أن معناها قد حصل فى نفس من يقرأ هذا الكتاب.

٥

صعوبة حد « الواحد » و « الكثير »

وكذلك قال فى حدّ « الواحد » و « الكثير ». قال:

فصل فى تحقيق « الواحد » و « الكثير »، وإبانة أن « العدد » عرض[2]

والذى يصعب علينا تحقيقه ماهيّة « الواحد ».[3] وذلك أنا إذا قلنا: « إن « الواحد » « الذى لا ينقسم » »[4] فقد قلنا « إن « الواحد » « الذى لا يتكثر » » ضرورةً، (٣٨) فأخذنا فى بيان « الواحد » « الكثرة ». وأما « الكثرة » فمن الضرورة أن تُحدّ بـ « الواحد » لأن « الواحد » مبدأ « الكثرة »، ومنه وجودها وماهيّتها.

١٥

حد « الكثرة »

ثم أى حدّ حدّدنا به « الكثرة » استعملنا فيه « الواحد » بالضرورة. فمن ذلك ما نقول: « إن « الكثرة » هو « المجتمع من وحدات » »؛ فقد أخذنا « الوحدة » فى حدّ « الكثرة ». ثم عملنا شيئاً آخر، وهو أنا أخذنا « المجتمع » فى حدّها، و « المجتمع » يشبه أن يكون هو « الكثرة » نفسها. وإذا قلنا « من الوحدات » أو « الوحدان »[5] أو « الآحاد » فقد أوردنا بدل

٢٠

---

١ — ط: هو « ما يصح الخبر عنه ».

٢ — هو الفصل الثالث من المقالة الثالثة فى الالهيات من « الشفاء » لابن سينا، ويقع بص ٤٢٩ من ط. وفيها « الوحدة » بدل « الواحد »، و « الكثرة » بدل « الكثير »

٣ — ط: والذى يصعب الآن علينا تحقيق ماهية « الواحد » و « الكثير ».

٤ — ط: إن الواحد لا ينقسم.

٥ — ط: الواحدات.

لفظ « الجمع » هذا اللفظ[١]، ولا يفهم معناه ولا يعرف إلا بـ« الكثرة ».

وإذا قلنا : « إن ‹ الكثرة › هي ‹ التي تعدّ بالواحد › » فنكون قد أخذنا في حد « الكثرة » « الوحدة »، ونكون أيضاً أخذنا في حدّها « العدد[٢] » و « التقدير ». وذلك إنما يفهم بـ « الكثرة » أيضاً.

٥ فما أغنى[٣] علينا أن نقول في هذا الباب شيئاً يعتدّ به ، لكنه يشبه أن تكون « الكثرة » أيضاً أعرف عند تخيّلنا[٤]، ويشبه أن تكون « الوحدة » و « الكثرة » من الأمور التي نتصوّرها[٥] بديّا. [٦]فذكر « الكثرة » نتخيّلها أولاً، و « الوحدة » نعقلها من غير مبدإ لتصورها[٧]. ثم[٨] إن كان ولا بد، فخيالي. ثم[٩] تعريفنا « الكثرة » بـ« الوحدة »[١٠] تعريفاً عقلياً. وهنالك نأخذ

١٠ « الوحدة » متصوّرة بذاتها. ومن أوائل التصوّر يكون تعريفنا « الوحدة » بـ « الكثرة » تنبيهاً يستعمل فيه المذهب الخيالي النومي إلى معقول عندنا، لا يتصور حاضراً في الذهن.

فاذا قالوا : « إن ‹ الوحدة › هي ‹ الشيء الذي ليست فيه كثرة › » دلوا على أن المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديّا الذي يقابل هذا الآخر،

١٥ وليس هو؛ فينبّه عليه بسلب هذا عنه.

حد « العدد »

والعجب ممن (٣٩) يحدّد[١١] « العدد » ويقول : « إن ‹ العدد › كثرة مؤلّفة من وحدة[١٢] أو آحاد ». و « الكثرة » نفس « العدد »، ليس كالجنس لـ« العدد »، وحقيقة « الكثرة » أنها « مؤلّفة من وحدات ». فقولهم « إن ‹ الكثرة › ‹ مؤلفة من وحدات › » كقولهم « إن ‹ الكثرة › ‹ كثرة › »، فان ‹ الكثرة › ليس إلا اسماً لـ« المؤلّف من الوحدات ».

٢٠

---

١ — ط : فقد اوردنا لفظ « الجمع » مع هذا اللفظ. ٢ — ط : العد. ٣ — ط : أعسر.
٤ — زاد في ط : و « الوحدة » أعرف عند عقولنا. ٥ — ط : تتصورها. ٦-٧ — ط : لكن « الكثرة » نتخيلها أولا ، و « الوحدة » نعقلها أولا ، و « الوحدة » نعقلها من غير مبدإ لتصورها عقلي.
٨ — ط : بل. ٩ — زاد في ط : يكون. ١٠ — كلمة « الكثرة بالوحدة » كانت مقلوبة في الأصل فاصلحها المصنف بخطه بالهامش. ١١ — ط : يحد. ١٢ — ط : وحدات.

فان قال قائل : « إن « الكثرة » قد تؤلف من أشياء غير « الوحدات » مثل « الناس » و « الدواب » » ، فنقول :[1] إنه كما أن هذه الأشياء ليست « كثرات » ، بل أشياء موضوعة لِ « الكثرة »[2] ، وكما أن تلك الأشياء هى وحدان[3] لا « وحدات » ، وكذلك هى « كثيرة » لا « كثرة » . والذين ٥ يحسبون أنهم إذا قالوا « إن « العدد » « كمية منفصلة ذات ترتيب » » فقد تخلصوا من هذا ، فما تخلصوا . فان « الكمية » تحوج تصورها للنفس إلى أن تعرّف بِ « الجزء » أو « القسمة » أو « المساواة » . أما « الجزء » و « القسمة » فانما يمكن تصورهما بِ « الكثرة »[4] . وأما « المساواة » فان « الكمية » أعرف منها عند العقل الصريح ، لأن « المساواة » من الأعراض ١٠ الخاصة بِ « الكمية » التى يجب أن تؤخذ فى حدها « الكمية » ، فيقال « إن « المساواة » هى « اتحاد فى الكمية » » . و « الترتيب » الذى أخذ فى حدّ « العدد » أيضاً [5]هو ما لا يفهم إلا بعد فهم « العدد »[6] .

فيجب أن يعلم أن هذه كلها تنبيهات مثل التنبيه[7] بالأمثلة والأسماء المترادفة . فان هذه المعانى متصورة كلها أو بعضها لذواتها ، وإنما يدلّ عليها بهذه ١٥ الأشياء لينبّه عليها ويميّز فقط .

قلت : فهذا الكلام الذى ذكره ابن سينا هنا قد تلقوه عنه بالقبول ، كما يذكر مثل ذلك أبو حامد ، والرازى ، والسهروردى ، وغيرهم .

فيقال : هذا الذى ذكروه فى حدود هذه الأمور هو موجود فى سائر ما يرومون بيانه بحدودهم عند التدبر والتأمل . لكن منها ما هو بيّن لكل أحد ، كالأمور العامة ؛ ٢٠ ومنها ما هو بين لبعض الناس ، كما يعرف أهل الصناعات والمقالات أموراً لا يعرفها غيرهم . فحدودها بالنسبة إلى هؤلاء كحدود تلك الأمور التى يعم علمها بالنسبة إلى العموم .

هى تنبيهات فحسب

نتيجة اعترافاتهم

١-٢ — هذه العبارة فى ط أكمل وأوضح ، وهى : إنه كما أن هذه الأشياء ليست « وحدات » ، بل أشياء موضوعة لـ « الوحدات » ، كذلك أيضاً ليست هى بـ « كثرة » ، بل أشياء موضوعة لـ « الكثرة » . ٣ — ط : هى « آحاد » . ٤ — ط : « الكمية » . ٥-٦ — ط : هو مما يفهم بعد فهم « العدد » . ٧ — ط : مثل التنبيهات .

وأما الأمور التي تخفى فمجرد الحدود لا تفيد تعريف حقيقتها بعينها ، وإنما تفيد تمييزها ونوعاً من التعريف الشبهى .

وهذا يتبين بتقرير قاعدة فى ذلك . فنقول :

التحقيق التهذيب فى مسألة التحديد

٥ المقول فى جواب « ما هو ؟ » المطلوب تعريفه بالحد هو جواب لقول سائل قال « ما كذا ؟ » ، كما يقول « ما الخمر ؟ » ، أو « ما الانسان ؟ » ، أو « ما الثلج ؟ » .

فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور فى السؤال ، إما أن يكون السائل غير عالم بمسماه ، وإما أن يكون عالماً بمسماه .

مطلوب السائل المتصور للمعنى ، الجاهل بدلالة اللفظ عليه

١٠ فالأول كالسائل عن اسم فى غير لغته ، أو عن اسم غريب فى لغته ، أو عن اسم معروف فى لغته لكن مقصوده تحديد مسماه . مثل العربى إذا سأل عن معانى الأسماء الأعجمية ، والعجمى إذا سأل عن معانى الأسماء العربية ، وبعض الأعاجم إذا سأل بعضاً عن معانى الأسماء التى تكون فى لغة المسئول دون السائل . وهذا هو « الترجمة » .

« الترجمة » وأحكامها

١٥ فالمترجم لا بد أن يعرف اللغتين : التى يترجمها ، والتى يترجم بها . وإذا عرف أن المعنى الذى يقصد بهذا الاسم فى هذه اللغة هو المعنى الذى يقصد به فى اللغة الأخرى ترجمه ، كما يترجم اسم الخبز ، والماء ، والأكل ، والشرب ، والسماء ، والأرض ، والليل ، والنهار ، والشمس ، والقمر ، ونحو ذلك من أسماء الأعيان والأجناس[1] وما تضمنته من الأشخاص ، سواء كانت مسمياتها أعياناً أو معانى .

٢٠ والترجمة تكون لـ « المفردات » و لـ « الكلام المؤلف التام » .

الترجمة فى الغالب تقريب

وإن كان كثير من الترجمة لا يأتى بحقيقة المعنى التى فى تلك اللغة . بل بما يقاربه ، لأن تلك المعانى قد لا تكون لها فى اللغة الأخرى ألفاظ تطابقها على الحقيقة ؛ لا سيما لغة العرب ، فان ترجمتها فى الغالب تقريب .

غريب القرآن وتفسيره من هذا الباب

ومن هذا الباب ذكر غريب القرآن ، والحديث ، وغيرهما . بل وتفسير القرآن ، وغيره من سائر أنواع الكلام . وهو فى أول درجاته من هذا الباب . فان المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء ، أو بذاك الكلام .

الترجمة من الحدود اللفظية

وهذا الحد ، هم متفقون على أنه من « الحدود اللفظية » . مع أن هذا هو الذى يحتاج إليه فى إقراء العلوم المصنفة ، بل فى قراءة جميع الكتب ، بل فى جميع أنواع المخاطبات . فان من قرأ كتب النحو ، والطب ، أو غيرهما ، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ، ويعرف مرادهم بالكلام المؤلف . وكذلك من قرأ كتب الفقه ، ١٠ والكلام ، والفلسفة ، وغير ذلك .

معرفة الحدود الشرعية من الدين

وهذه الحدود معرفتها من الدين . فى كل لفظ هو فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ثم قد تكون معرفتها فرض عين ، وقد تكون فرض كفاية . ولهذا ذم الله تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى : ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا ١٥ وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ﴾ — التوبة ٩ : ٩٧ .

الأسماء الغريبة

والذى أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريباً بالنسبة إلى المستمع ، (٤٢) كلفظ « ضِيزَى »[1] و « قَسْوَرَة »[2] و « عَسْعَسَ »[3] . وأمثال ذلك .

وقد يكون مشهوراً ، لكن لا يعلم حده ، بل يعلم معناه على سبيل الاجمال ،

١ — فى سورة النجم ٥٣ : ٢٢ « تلك إذاً قسمة ضيزى » أى : ناقصة . جائرة . وأصله « فعلى » فكسرت الياء .

٢ — فى سورة المدثر ٧٤ : ٥١ « فرت من قسورة » وهو الأسد ، وقيل : الرامى . من « القسر » : الغلبة .

٣ — فى سورة التكوير ٨١ : ١٧ « والليل إذا عسعس » أى : أدبر ، وذلك فى منتهى الليل ؛ وقيل : أقبل .

تحديد الأسماء الشرعية

كاسم « الصلوة » و « الزكوة » و « الصيام » و « الحج ». فان هذه، وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الاجمال، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهى التى يقال لها « الأسماء الشرعية ».

٥ [1]كما إذا قيل: « صلوة الجنازة » و « سجدتا السهو » و « سجود الشكر » و « الطواف » هل تدخل فى مسمى « الصلوة » فى قوله صلى الله عليه وسلم: « مفتاح الصلوة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم »[3]؟ فقيل: كل ذلك « صلوة » تجب لها « الطهارة »، وقيل لا تجب « الطهارة » لشىء من ذلك؟ وقيل تجب لما تحريمه التكبير وتحليله التسليم، كـ « صلوة الجنازة » و « سجدتى السهو »، دون « الطواف » و ١٠ « سجود التلاوة »؟[2]

وكذلك اسم « الخمر » و « الربوا » و « الميسر »، ونحو ذلك. تعلم أشياء من مسمياتها، ومنها ما لا يعلم إلا ببيان آخر. فانه قد يكون الشىء داخلا فى اسم « الربوا » و « الميسر » والانسان لا يعلم ذلك إلا بدليل يدل على ذلك — شرعى، أو غيره.

حد « الغيبة »

ومن هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم، لما سئل عن حد « الغيبة »، فقال: « ذكرك أخاك بما يكره ». فقال له: « أرأيت، إن كان فى أخى ما أقول؟ » فقال: « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بهتّه ».[4]

حد « الكبر »

وكذلك قوله لما قال: « لا يدخل الجنة من فى قلبه مثقال ذرة من كبر ».

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف. وقد حقق المصنف مسئلة « ما تجب له الطهارتان: الغسل والوضوء » تحقيقاً مفصلا فى « مجموعة فتاوى ابن‌تيمية »، ط. مصر، سنة ١٣٢٦، ج ٢، ص ٤٥-٥٧.

٣ — أخرجه الشافعى، وأحمد، والبزار، وأصحاب السنن إلا النسائى، وصححه الحاكم وابن السكن، من حديث على ابن أبى طالب — من « التلخيص الحبير ».

٤ — أخرجه مسلم فى الأدب، عن أبى هريرة، وكذلك أصحاب السنن. ولفظه: « أتدرون ما الغيبة؟ »، وفى رواية: قيل « يا رسول الله! ما الغيبة؟ » — الحديث. و« بهته » أى: قلت عليه البهتان، وهو كذب عظيم.

فقال رجل : « يا رسول الله ! الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ، ونعله حسناً ، أفمن الكبر ذلك ؟ » فقال : « لا . الكبر بَطَر الحق ، وغَمْط الناس ».[1]

[2]وكذلك لما قيل له : « ما الاسلام ؟ » و « ما الايمان ؟ » و « ما الاحسان ؟ »[4]

ولما سئل عن أشياء : « أهى من الخمر ؟ »[5] وغير ذلك.[3]

وبالجملة ، فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسّة لكل أمة ، وفى كل لغة . فان معرفتها من ضرورة التخاطب ، الذى هو النطق ، الذى لا بد منه لبنى آدم . ٥

أقسام « الحدود اللفظية »

الجواب باسم مرادف أو مكاف

وهذا الذى يقال له « حد بحسب الاسم » ، والمقول فى جواب « ما هو ؟ » من هذا النوع . وقد يكون اسماً مرادفاً ، وقد يكون مكافياً غير مرادف . بحيث يدل على الذات مع صفة أخرى . كما إذا قال (٤٣) « ما الصراط المستقيم ؟ » فقال: هو « الاسلام » ، و « اتباع القرآن » ، أو « طاعة الله ورسوله » ، و « العلم النافع والعمل الصالح ».[6] أو « ما الصارم ؟ » فقيل : هو « المهنّد » . وما أشبه ذلك . ١٠

الجواب بالمثال

وقد يكون الجواب بِـ « المثال » . كما إذا سئل عن لفظ « الخبز » ، ورأى

---

١ — أخرجه مسلم فى الايمان ، والترمذى فى البر والصلة ، عن عبد الله بن مسعود ، ببعض زيادة ونقصان . وبطر الحق : تسفيهه ، وغمط الناس : احتقارهم .

٢-٣ — هذه العبارة مزيدة بين السطورين بخط المصنف .

٤ — هو حديث جبريل المشهور الذى أخرجه الشيخان فى الايمان من حديث ابى هريرة ، وكذلك النسائى ، وابن ماجه . وتفرد مسلم عن البخارى باخراجه عن عمر بن الخطاب ، كما أخرجه عنه أصحاب السنن ، وقد روى من غير وجه .

٥ — كما فى حديث أبى موسى الأشعرى : سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن شراب من العسل ، فقال : « ذلك البتع » . قلت : « ومن الشعير والذرة ؟ » فقال : « ذلك المزر » . ثم قال : « أخبر قومك أن كل مسكر حرام » . رواه أبو داود فى الأشربة ، وأخرجه البخارى ومسلم بنحوه . وعن عائشة من وجه آخر ، أخرجه الشيخان وأصحاب السنن .

٦ — زاد فى غير هذا الكتاب : أو « السنة والجماعة » ، أو « طريق العبودية » ، أو « طريق الخوف والرجاء والحب » ، أو « امتثال المأمور واجتناب المحظور » ، أو « متابعة الكتاب والسنة » .

« رغيفاً » ، فقال : « هذا ! »[1] فان معرفة « الشخص » يعرف منه « النوع » .

تمثيل المقتصد والسابق والظالم

وإذا سئل عن « المقتصد » و « السابق » و « الظالم »[2] فقال : « المقتصد » الذى يصلى الفريضة فى وقتها ، ولا يزيد؛ و « الظالم » الذى يؤخرها عن الوقت؛ و « السابق » الذى يصليها فى أول الوقت ، ويزيد عليها النوافل الراتبة ؛ ونحو ذلك من التفسير الذى هو تمثيل يفيد تعريف المسمى بِـ « المثال » لاخطاره بالبال ، لا لأن السائل لم يكن يعرف المصلى فى أول الوقت ، وفى أثنائه ، والمؤخر عن الوقت ، لكن لم يكن يعرف أن هذه الثلاثة أمثلة « الظالم » و « المقتصد » و « السابق » . فاذا عرف ذلك قاس به ما يماثله من « المقتصر على الواجب » و « الزائد عليه » و « الناقص عنه » .

ثم إن معرفة حدود هذه الأسماء فى الغالب تحصل بغير سؤال لمن يباشر المتخاطبين بتلك اللغة ، أو يقرأ كتبهم ؛ فان معرفة معانى اللغات تقع كذلك .

وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية يكفى فى معرفتها العلم باللغة ، والكتب المصنفة فى اللغة ، وكتب الترجمة ؛ وليس كذلك على الاطلاق .

الأسماء الشرعية ثلاثة أصناف

بل الأسماء المذكورة فى الكتاب والسنة ثلاثة أصناف : (ألف) منها ما يعرف حده بِـ « اللغة » كالشمس ، والقمر ، والكوكب ، ونحو ذلك؛ (ب) ومنها ما لا يعرف إلا بِـ « الشرع » كأسماء الواجبات (٤٤) الشرعية والمحرمات الشرعية ، كالصلوة ، والحج ، والربوا ، والميسر؛ (ج) ومنها ما يعرف بِـ « العُرف » العادى — وهو عرف الخطاب باللفظ — كاسم النكاح ، والبيع ، والقبض ، وغير ذلك .

هذا فى معرفة حدودها التى هى مسمياتها على العموم .

---

١ — وهذا من أحدث طرق تعليم اللغات الأجنبية اليوم عند الأمم . يمثل المعلم للطالب شيئاً ، أو عملا ، أو معنى من المعانى ، وينطق به باللغة المطلوب تعليمها ، فيتعلم الطالب بالرؤية والسمع والنطق مباشرة من غير ترجمة بلغة أخرى ، كما يتلقى الطفل لسانه ممن حوله . وتسمى « طريق التمثيل أو المباشرة » (The Demonstrative *or* Direct Method) .

٢ — كما فى سورة فاطر ٣٥ : ٣٢ : « فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات » .

« الاجتهاد » و « التأويل »

وأما معرفة دخول الأعيان الموجودة فى هذه الأسماء والألفاظ . فهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفياً يحتاج إلى « اجتهاد » . وهذا هو « التأويل » فى لفظ الشارع ، الذى يتفاضل الفقهاء وغيرهم فيه . فانهم قد اشتركوا فى حفظ الألفاظ الشرعية بما فيها من الأسماء ، أو حفظ كلام الفقهاء ، أو النحاة ، أو الأطباء ، وغيرهم . ثم يتفاضلون ٥ بأن يسبق أحدهم إلى أن يعرف أن هذا المعين الموجود هو المراد ، أو مراد بهذا الاسم ، كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة فيُنزل عليها كلام الشارع أو كلام الفقهاء . وكذلك الطبيب يسبق إلى مرض لشخص معين فيُنزل عليه كلام الأطباء . إذ الكتب والكلام المنقول عن الأنبياء والعلماء إنما هو مطلق بذكر الأشياء بصفاتها وعلاماتها ، فلا بد أن يعرف أن هذا المعيَّن هو ذاك . ١٠

تحقيق المناط

وإذا كان خفياً فقد يسميه بعض الناس « تحقيق المناط » ، فان الشارع قد ناط الحكم بوصف . كما ناط « قبول الشهادة » بكونه ذا عدل ، وكما ناط « العشرةَ المأمور بها » بكونها بالمعروف ، وكما ناط « النفقةَ الواجبة » بالمعروف ، وكما ناط « الاستقبالَ فى الصلوة » بالتوجه شطر المسجد الحرام . يبقى النظر فى هذا المعين هل هو « شطر(٤٥) المسجد الحرام » ، وهل هذا الشخص « ذو عدل » ، وهل هذه النفقة « نفقة بالمعروف » ، ١٥ وأمثال ذلك ، لا بد فيه من نظر خاص ، لا يعلم ذلك بمجرد الاسم .

معرفة دخول بعض الأنواع فى مسمياتها

وقد يكون « الاجتهاد » فى دخول بعض « الأنواع » فى مسمى ذلك الاسم . كدخول الأشربة المسكرة من غير العنب والنخل فى مسمى « الخمر » ، ودخول « الشطرنج » و « النّرد » ونحوهما فى مسمى « الميسر »[١] ، [٢]ودخول « السبق بغير محلّل » فى سباق الخيل ، و « رمى النشاب » فى ذلك ، ودخول « الرمل » ونحوه فى الصعيد ٢٠

---

١ ــ من أراد الاطلاع الصحيح الشرعى فى مسألة « الشطرنج » وما أشبهه من أنواع اللهو المحدثة فى هذا الزمان فليقرأ مقالة المصنف الممتعة فى « مجموعة فتاوى ابن تيمية » ، ج ٢ ، ص ٥-١٨ .

٢ ــ العبارة من هنا إلى قوله « ودخول النباش فى ذلك » بالصفحة التالية ، س ٧ ، زيدت على الهامش بخط المصنف .

المذكور في قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّباً — المائدة ٥: ٦، ودخول من خرج منه منيّ فاسد في قوله: وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا — المائدة ٥: ٦، ودخول «الساعد» في قوله: فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ — المائدة ٥: ٦، ودخول البياض الذي بين العذار[1] والأذن في قوله: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ — المائدة ٥: ٦، ودخول «الماء المتغير بالطاهرات» أو «ما وقعت به نجاسة ولم تغيره» في قوله: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً — المائدة ٥: ٦، ودخول المائع الذي لم يغيره ما مات فيه في الطيبات أو الخبائث،[2] ودخول «سارق الأموال الرطبة» في قوله: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ — المائدة ٥: ٣٨، ودخول «النباش» في ذلك، ودخول «الحلفة بما يلزم لله» في مسمى الأيمان، ودخول بنات البنات والجدّات في قوله: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ — النساء ٤: ٢٣.

ومثل هذا «الاجتهاد» متفق عليه بين المسلمين — ممن يثبت «القياس» ومن ينفيه. فإن بعض الجهال يظن أن من نفى «القياس» يكفيه في معرفة مراد الشارع مجرد العلم بـ«اللغة». وهذا غلط عظيم جداً.

أوجه التفسير الأربعة

ولهذا قال ابن عباس: «التفسير على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله». والتفسير الذي يعلمه العلماء يتضمن الأنواع التي لا تعلم بمجرد «اللغة»، كـ«الأسماء الشرعية»، ويتضمن أعيان المسميات وأنواعها، التي يفتقر دخولها في المسمى إلى «اجتهاد» العلماء.

فصل

ثم إن هذا الاسم المسئول عنه الذي لا يعلم السائل معناه إذا أجيب عنه بما يقال

---

١ — العذار: جانب اللحية، أي الشعر الذي يحاذي الأذن، أو الموضع الذي ينبت عليه ذلك الشعر.

٢ — كذا بالأصل، ولعل الصواب: «ودخول «المائع الذي لم يغيره ما مات فيه» في الطيبات، أو الخبائث»، كما بحث المصنف في فتاواه، ج ٢، ص ١٢٩-١٤١، تحت «مسألة في الزيت إذا وقعت فيه مثل الفأرة وماتت، وجواز مكاثرته والانتفاع به إذا قيل بنجاسته»، وهو بحث بديع.

فى جواب « ما هو ؟ » ينقسم حال السائل فيه إلى نوعين :

أحدهما : أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ ، (٤٦) ولكن لم يعرف أنه يعنى بذلك اللفظ . فهذا لا يفتقر إلا إلى « ترجمة » اللفظ . كالمعانى المشهورة عند الناس من الأعيان ، والصفات ، والأفعال ، كالخبز ، والماء ، والأكل ، والشرب ، والبياض ، والسواد ، والطول ، والقِصر ، والحَركة ، والسكون ، ونحو ذلك .

مطلوب السائل الغير المتصور للمعنى ، الجاهل باسمه

والثانى : أن يكون غير متصور للمعنى ، كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه . وهذا يحتاج إلى شيئين : إلى ترجمة اللفظ ، وإلى تصور المعنى — إلى حد « الاسم » و « المسمى » .

١٠　وهذا مثل من يسأل عن لفظ « الثلج » وهو لم يره قط ، أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذى لم يره أو لم يكن فى بلاده ، أو يسأل عن اسم « المسجد » و « الصلوة » و « الحج » وكان حديث عهد بالاسلام لم يتصور هذه المعانى ، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التى لا يعرفها ، أو اسم نوع من أنواع الثياب والمساكن التى لا يعرفها .

١٥　وبالجملة ، فكل ما لا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه ، إما فى كلام الشارع ، أو كلام العلماء ، أو كلام بعض الناس ، فانه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره ، ولا له فى لغته لفظ ، فهنا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد « ترجمة » اللفظ ، بل الطريق فى تعريفه إياه إما « التعيين » وإما « الصفة » .

تعريف المسمى بـ « التعيين »

وأما « التعيين » ، فانه بحضور الشىء المسمى ليراه إن كان مما يرى ، أو يذوقه ، أو يلمسه ، ونحو ذلك ، بحيث يعرف المسمى كما عرفه (٤٨) المتكلمون بذلك الاسم . فاذا رأى « الثلج » وذاقه ، ورأى الفاكهة أو الطبيخ أو الحلوى وذاقه ، أو رأى

الحيوان الذى لم يألفه، أو رأى العبادات أو الأعمال التى لم يكن يعرفها. فحينئذ يتصورها ويتصور اسمها كما تصورها أهل اللغة. وهم على قسمين: منهم من علم ذلك بالمشاهدة ولم يذق حقيقته، ومنهم من يكون قد ذاقه.[١]

تعريف المسمى بـ «الصفة»

وأما الطريق الثانى، وهو أن يوصف له ذلك. والوصف[٢] قد يقوم مقام العيان، كما قال النبى صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تنعت المرأةُ المرأةَ لزوجها حتى كأنه ينظر إليها»[٣].

ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيع الأعيان الغائبة بـ «الصفة».

هذا مع أن الموصوف شخص. وأما وصف الأنواع فأسهل.

ولهذا، التعريف بِـ «الوصف» هو التعريف بِـ «الحد»، فانه لا بد أن يذكر من ١٠ الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه. وهى فى الحقيقة تعريف بِـ «القياس» و «التمثيل»، إذ الشىء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيره.

وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزاً لنوعه. فكل صفة من تلك الصفات إنما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع ١٥ مثلا. والقدر المشترك (٤٨) إنما يفيد المعرفة للعين بِـ «المثال»، لا يفيد معرفة العين المختصة، إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز، لكن يكون مجموع الصفات مميزاً له تمييز «تمثيل»، لا تمييز «تعيين». فان غير نوعه لا تجمع له تلك الصفات، وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه.

---

١ — يشير إلى الدرجة الثانية والثالثة من درجات العلم الثلاث. قال فى رسالته «درجات اليقين»: «علم اليقين» ما علمه بالسماع، والخبر، والقياس، والنظر. و «عين اليقين» ما شاهده وعاينه بالبصر. و «حق اليقين» ما باشره، ووجده، وذاقه، وعرفه بالاعتبار.

٢ — فى الاصل: «المصف».

٣ — أخرجه البخارى، وأبو داود، والترمذى، وغيرهم، عن عبد الله بن مسعود، بلفظ «لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها كأنه ينظر إليها».

فالحد يفيد « الدلالة عليه » ، لا « تعريف عينه » . بمنزلة من يقال له « فلان فى هذه الدار » — يدل عليه قبل أن يراه . وهو قد يصور المشترك بينه وبين غيره بدون هذه الدلالة .

تعريف المحدود بالتمثيل المقارب

ومن تدبر هذا تبين له أن الحدود المصورة للحدود لمن لا يعرفه إنما هى مؤلفة من الصفات المشتركة . لا يدخل فيها وصف مختص به ، إذ المختص — وإن كان لا بد منه فى الحد المميز — فهو لم يتصوره . وأنها لا تفيد تعريف عينه ، فضلا عن تصوير ما يتنبه له ، وإنما يفيد تعريفه بطريق « التمثيل المقارب » ، إذ لو عرف « المثل المطابق » لعرف حقيقته .

ثم قد يكون المخصص صفة واحدة ، وقد يكون الاختصاص بمجموع الصفتين .

١٠ ولو عرف المستمع الوصف الذى يخصه كان قد تصوره بِ « عينه » ، فيكون هو من القسم الأول ، الذى يترجم له اللفظ فقط .

مثال ذلك ، أنه إذا سمع لفظ « الخمر » وهو لا يعرف اللفظ ولا مسماه . فيقال له : هو « الشراب المسكر » . فلفظ « الشراب » جنس لِ « الخمر » يدخل فيه « الخمر » وغيرها من الأشربة . وهذا واضح . وكذلك لفظ « المسكر » الذى يظن أنه « فصل » مختص بِ « الخمر » هو فى الحقيقة (٤٩) « جنس » فيه يشترك « الشراب » وغيره . ١٥

فان لفظ « المسكر » ومعناه لا يختص بِ « الشراب » ، بل قد يكون بِ « طعام » ، وقد يحصل « السكر » بغير طعام وشراب . فحينئذ ، فلا فرق بين أن يقول : هو « المسكر من الأشربة » أو « ما اجتمع فيه الشرب والسكر » ، أو يقول « الشراب المسكر » . إنما هو كما يقول « ثوب خَزّ » و « باب حديد » و « رجل طويل وقصير » . فان « الرجل » أعم من « الطويل » و « الطويل » أعم من « الرجل » ، ولكن باجتماع هذين يتميز . ٢٠

تزييف زيادتهم فصل « المائت »

وكذلك قولهم فى حد « الانسان » : هو « الحيوان الناطق » . فلما نقضوا عليهم بِ « الملَك » زاد المتأخرون « المائت » . وهى زيادة فاسدة . فان كونه « مائتاً » ليس بوصف ذاتىّ له ، إذ يمكن تصور « الانسان » مع عدم خطور موته بالبال ، بل ولا

هو صفة « لازمة » ، فضلا عن أن تكون « ذاتية » . فان « الانسان » فى الآخرة هو « إنسان كامل » ، وهو « حيٌّ أبداً » .

إمكان تصور الانسان غير مائت

وهَبْ أن من الناس من يشكّ فى ذلك ، أو يكذّب به ، أليس هو مما يمكن تصوره فى العقل ؟ فاذا قُدِّر « الانسان » على الحال الذى أخبرت به الرسل — عليهم السلام — أليس هو « إنسانا كاملا » وهو « غير مائت » ؟ .

ثم يقال أيضاً : والمَلَك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى ، أو أكثرهم . وهب أنه لا يموت ، [1] كما قالته طائفة من أهل الملل وغيرهم ، كما يقوله من يقوله [2]. ولكن ليس ذلك معلوماً للمخاطب بالحد ، لا سيما و « النفس الناطقة » من جنس ما يسمونه « الملائكة » — وهى « العقول » (٥٠) و « النفوس الفلكية » عندهم . فظهر ضعف ما يذكره الفارابى ، و أبو حامد ، وغيرهما من هذا الاحتراز .

ولكن يقال : اسم « الحيوان » عندهم مختص بِـ « النامى المغتذى » ، وهذا يخرج « المَلَك » . فَـ « الحيوان » يخرج « المَلَك » . وحينئذ فَـ « الناطق » أعم من « الانسان » ، إذ قد يكون « إنساناً » و « غير إنسان » ، كما أن « الحيوان » أعم منه .

وهب أنا نقبل فصلَهم بِـ « المائت » ، فنقول : « المائت » أيضاً ليس مختصاً بِـ « الانسان » ، بل هو من الصفات التى يشترك فيها « الحيوان » .

فقد تبين أن كل صفة من هذه الصفات — الحيوان ، والناطق ، والمائت — ليس منها [3] واحد مختص بنوع « الانسان » . فبطل قولهم : إن « الفصل » لا يكون إلا بالصفات المختصة بِـ « النوع » ، فضلا عن كونها « ذاتية » . وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع — إما الوصفين ، وإما الثلاثة .

هذا إذا جعل « الفصل » مصوراً للحدود فى نفس من لم يتصوره . وأما إذا جعل « الفصل » مميزاً له عن غيره فلا ريب أنه يكون بالصفات المختصة .

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الاصل بخط المصنف .

٣ — فى الأصل : « منهما » .

والمقصود أنه من تصور المحدود بنفسه فلا بد أن يتصور ما يختصه ويميزه عن غيره . وهذا لا يحتاج فى تصوره إلى حد ، ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميز له المسمى عن غيره ، لكن الحد يكون منبهاً له على الحقيقة كما ينبهه الاسم إذا كان عارفاً بمسماه .

وأما من لم يكن متصوراً له فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود . ٥ فلا يمكن تعريفه إياه لا بـ « فصل » ولا « خاصة » سواء ذكر « الجنس » و « العرض العام » أو لم يذكر . لأن الصفة التى تختص المحدود لا تتصور بدون تصور المحدود ، إذ لا وجود (٥١) لها بدونه . والعقل إنما يجرد « الكليات » إذا تصور بعض « جزئياتها » . فمن لم يتصور الشيء الموجود كيف يتصور جنسه ونوعه ؟

التصور بالتمثيل والتشبيه

ولكن يتصور بـ « التمثيل » و « التشبيه » . ويتصور « القدر المشترك » بين تلك الصفة الخاصة وبين نظيرها من الصفات . و « القدر المشترك » ليس هو « فصلا » ولا « خاصة » . ولكن قد ينتظم من « قدر مشترك » و « قدر مشترك » ما يخص المحدود ، كما فى قولك « شراب مسكر » .

استحالة تعريف المحدود بالخواص

وعلى هذا ، فاذا قيل فى « الفرس » : إنه « حيوان صاهل » ، وفى « الحمار » : إنه « حيوان ناهق » ، وفى « البعير » : إنه « حيوان راغٍ » ، وفى « الثور » : إنه « حيوان خائر » ، وفى « الشاة » : إنها « حيوان ثاغٍ » ، وفى « الظبى » : إنه « حيوان باغم » ، وأمثال ذلك ، فهذه الأصوات مختصة بهذه الأنواع ، لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفاً بها . فمن لم يعرف « الفرس » لا يعرف « الصهيل » ، ومن لم يعرف « الحمار » لا يعرف « النهيق » ، أعنى لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ . فاذا أريد تعريف « النهيق » قيل له : هو « صوت الحمار » ، فيلزم الدَّور ، إذ يكون ٢٠ قد عرف « الحمار » بـ « النهيق » ، و « النهيق » بـ « الحمار » .

وهكذا سائر الخواص المميزة للحدود — لا يعرّف بها المحدود لمن لم يكن عرفه . فتبين أن تعريف الشيء إنما هو بتعريف عينه ، أو بذكر ما يشبهه . فمن عرف عَيّن

٨ ألف

الشيء لا يفتقر فى معرفته إلى حد . ومن لم يعرفه فانما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ، ولو من بعض الوجوه . فيؤلّف له من الصفات المشتبهة (٥٢) المشتركة بينه وبين غيره ما يخص المعرَّف .

حقيقة معرفة الغيب .

ومن تدبر هذا وجد حقيقته ؛ وعَلِم معرفة الخلق بما أخبروا به من الغيب — من الملائكة ، واليوم الآخر ، وما فى الجنة والنار من أنواع النعيم والعذاب ؛ بل عرف أيضاً ما يدخل من ذلك فى معرفتهم بالله تعالى وصفاته ؛ ولِمَ قال كثير من السلف : « المتشابه » هو الوعد والوعيد ، و « المحكم » هو الأمر والنهى ؛ ولِمَ قيل : القرآن يُعمل بـ « محكمه » ويؤمن بـ « متشابهه » ؛ وعَلِم أن تأويل « المتشابه » —[1] الذى هو العلم بكيفية ما أخبرنا به — لا يعلمه إلا الله ، وإن كان العلم بتأويله — الذى هو تفسيره ١٠ ومعناه المراد به — يعلمه الراسخون فى العلم ،[2] كما قد بسطناه فى غير هذا الموضع .

هذا كله إذا كان السائل القائل « ما هو ؟ » غير عالم بـ « المسمى » .

مطلوب السائل العالم قدر زائد على التمييز

وأما إن كان عالماً بـ « المسمى » ودلالة الاسم عليه فلا يحتاج إلى التمييز بين المسمى وغيره ، ولا إلى تعريفه دلالة الاسم عليه . فيكون مطلوبه قدراً زائداً على التمييز بينه وبين غيره . وهذا هو الذى يجعلونه مطلوباً للسائل عن المحدود ، وجوابه هو عندهم ١٥ المقول فى جواب « ما هو ؟ » .

ومعلوم أن مطلوب هذا قد يكون ذكر خصائص له باطنة لم يطلع عليها ، وقد يكون مطلوبه بيان علته الفاعلية أو الغائية ، وقد يكون [3]مطلوبه معرفة ما يتركب منه شيء آخر ،وقد يكون مطلوبه[4] معرفة حقيقته التى لا يعلمها المسئول ، أو علمها ولا عبارة تدل السائل عليها ، كالسائل عن حقيقة « النفس » ، وأمثال ذلك .

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف . وتوجد بعدها فى صلب المتن هذه الكلمات : « لا يعلمه إلا الله » ، والظاهر أنها حشو، ولذلك حذفناها . وقد شرح المصنف هذا المقام فى رسالة « الاكليل فى المتشابه والتأويل » ضمن « مجموعة الرسائل الكبرى » ، ج ٢ ، ص ١-٣٥ ، بما يشفى العليل ويروى الغليل .

٣-٤ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

وجواب مثل هذا لا يجب أن يحصل بذكر صفة مشتركة مع الصفات المختصة ، بل قد لا يحصل إلا بذكر جميع المشتركات ، وقد يحصل بذكر بعض المختصات ، وقد يحصل بغير ذلك ، بحسب غرض السائل ومقصوده .

الوجه الخامس

التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ٥

(٥٣) الخامس : إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تطلب بالحد . وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها ، وإما أن لا يكون شاعراً بها . فان كان شاعراً بها امتنع طلب الشعور وحصوله ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته . وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ، فان الطلب والقصد مسبوق بالشعور . ١٠

فان قيل : فالانسان يطلب تصور المَلَك ، والجن ، والروح ، وأشياء كثيرة ، وهو لا يشعر بها . قيل : هو قد سمع هذه الأسماء ، فهو يطلب تصور مسماها ، كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصوُّرَ معانيها ، سواء كانت المعانى متصورة له قبل ذلك أو لم تكن . وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء فلا بد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم ، إذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسم فيها لم يكن تصور مطلوبه . فهنا ١٥ المتصور ذات وأنها مسماة بكذا ، من جنس ما يرى « الثلج » من لم يكن يعرفه ، فيراه ويعلم أن اسمه « الثلج » . وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط ، بل للمعنى ولاسمه . وهذا لا ريب أنه يكون مطلوباً ، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً . فان المطلوب هنا تصديق ، وفيه أمر لغوى .

وأيضاً . فان المطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد ، بل لا بد من تعريف المحدود ٢٠ بالاشارة إليه ، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ .

ثبوت امتناع الطلب

فان قيل: جعلتم امتناع الطلب لازماً (٥٤) للنقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وإذا عدم اللازم عدم الملزوم؛ فاذا كان امتناع الطلب — وهو اللازم — معدوماً لزم عدم النقيضين، وعدم النقيضين محال. قيل: [1]هذا الامتناع لازم على تقدير هذا النقيض و تقدير هذا النقيض. فأيهما كان ثابتاً فى نفس الأمر كان الامتناع ٥ لازماً له يلزم به فى نفس الأمر. وليس فى هذا جمع بين النقيضين ولا رفع للنقيضين.[2] وهذا يقوى المقصود. [3]فان هذا الامتناع إذا لزم من انتفائه المحال لم يكن منتفياً، بل يكون هذا الامتناع ثابتاً، وهو المطلوب.[4] وإذا كان عدم هذا الامتناع مستلزماً للنقيضين كان محالا، فيكون نقيضه — وهو ثبوت هذا الامتناع — حقاً. فيكون امتناع الطلب للتصورات المفردة ثابتاً، وهو المراد.[5]

فائدة الحدود كفائدة الاسم

وإذا لم تكن التصورات المفردة مطلوبة، فاما أن تكون حاصلة للانسان، فلا تحصل بالحد، فلا يفيد الحد التصوير؛ وإما أن لا تكون حاصلة، فمجرد حصول الحد لا يوجب ذكر الأسماء[6] تصور المسميات لمن لا يعرفها. ومتى كان له شعور بها لم يحتج إلى الحد فى ذلك الشعور، إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم.

والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم. لكن الحد إذا تعددت ١٠ فيه الألفاظ كان كتعدد الأسماء، سواء كانت مشتقة أو غير مشتقة.

الوجه السادس

التفريق بين « الذاتى » و « العرضى » باطل

السادس: أن يقال: المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو « الحد التام »، وهو « الحقيق »، وهو المؤلف من « الجنس » و « الفصل » من « الذاتيات » المشتركة والمميزة، دون « العرضيات » التى هى « العرض العام » و « الخاصة ». والمثال المشهور

١-٢ و ٣-٤ — هاتان العبارتان زيدتا على هامش الأصل بخط المصنف.

٥ — هنا بعض العبارة بخط المصنف، ولكنها مطموسة. ٦ — كذا بالأصل، الظاهر أن كلمة « ذكر الأسماء » حشو ليس لها معنى، كما فى س، ص ٢١٤: « فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها ».

عندهم أن الذاتى المميز لِ « الانسان » الذى هو الفصل هو « الناطق » . والخاصة هى « الضاحك » .

التفريق بين الذاتى والعرضى

فنقول : مبنى هذا الكلام على الفرق بين « الذاتى » و « العرضى » .

وهم يقولون : المحمول الذاتى داخل فى حقيقة الموضوع ، أى : الوصف الذاتى داخل فى حقيقة الموصوف ، بخلاف (٥٥) المحمول العرضى ، فانه خارج عن حقيقته . ٥

ويقولون : « الذاتى » هو الذى تتوقف الحقيقة عليه ، بخلاف « العرضى » . ويقسمون العرضى إلى « لازم » و « عارض » ، واللازم إلى « لازم لوجود الماهية دون حقيقتها » ، كالظل للفرس ، [١] والموت للحيوان [٢] . وإلى « لازم للماهية » ، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة .

الفروق الثلاثة بين اللازمين

والفرق بين « لازم الماهية » و « لازم وجودها » أن « لازم وجودها » يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه ، [٣] بخلاف « لازم الماهية » لا يمكن أن يعقل موجوداً دونه [٤] .

وجعلوا له خاصة ثانية ، وهو أن « الذاتى » ما كان معلولا للماهية ، بخلاف « اللازم » . ثم قالوا : من « اللوازم » ما يكون معلولا للماهية بغير وسط ، [٥] وقد يقولون ما كان ثابتاً لها بواسطة [٦] . وقالوا أيضاً : « الذاتى » ما يكون سابقاً للماهية فى الذهن والخارج ، بخلاف « اللازم » ، فانه ما يكون تابعاً . ١٥

فذكروا هذه الفروق الثلاثة ، وطعن محققوهم فى كل واحد من هذه الفروق الثلاثة ، وبينوا أنه لا يحصل به الفرق بين « الذاتى » وغيره ، كما قد بسطت كلامهم فى غير هذا الموضع .

[٧] وقد يقولون أيضاً : هو المقوم للماهية الذى يكون متقدماً عليها فى الوجود . وهذه الماهية وهو أن يسبق « الذاتى » للماهية . . . فانه لا يتأخر عن الماهية فى التصور . ٢٠

١-٢ و ٣-٤ و ٥-٦ ــ هذه العبارات مزيدة على هامش الأصل بخط المصنف

٧ ــ هذه العبارة لغاية س ٣ ، ص ٦٤ ، زيدت على هامش الأصل بخط المصنف ، منها بعض كلمات مطموسة .

والفرق الثالث أنه لازم لها بواسطة، والعرض اللازم لازم لها بوسط. والوسط عند أئمتهم كابن سينا وغيره هو ما يقرن بـ « اللام » فى قولك ، لأنه ومعناه الدليل ومنهم بعض متأخريهم كالرازى أنه صفة تقوم بالموصوف. فزاد الاضطراب ... فسادا .

ثم قد تناقضوا فى هذا المقام ، كما قد بسطته فى غير هذا المقام لما حكيت ألفاظهم ٥ وتناقضهم ، كما ذكرته من أقوال ابن سينا فى « الاشارات » ، وغير ذلك من أقوالهم ، إذ لم نحك هنا نفس ألفاظهم ؛ وإنما القصد التنبيه على جوامع تعرف (٥٦) ما يظهر به بطلان كثير من أقوالهم المنطقية .

قولهم مبنى على أصلين فاسدين

وهذا الكلام الذى ذكروه مبنى على أصلين فاسدين : الفرق بين « الماهية » و « وجودها » ؛ ثم الفرق بين « الذاتى لها » و « اللازم لها » .

١٠ الكلام على الفرق بين « الماهية » و « وجودها »

فالأصل الأول : قولهم « إن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها » . وهذا هو قولهم بـ « أن حقائق الأنواع المطلقة — التى هى ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات — موجودة فى الأعيان » . وهو يشبه — من بعض الوجوه — قول من يقول « المعدوم شىء » . وقد بسطت الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع . وهذا من ١٥ أفسد ما يكون .

وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشىء قبل وجوده — يعلم ، ويراد ، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه ، ونحو ذلك . فقالوا : ولو لم يكن ثابتاً لما كان كذلك ، كما أنا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج ، فتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج .

الغلط فى التفريق بين الوجود والثبوت

والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت فى الذهن ، لا فى الخارج عن الذهن . والمقدر فى الأذهان قد يكون أوسع من الموجود فى الأعيان . وهو موجود وثابت فى الذهن ، وليس هو فى نفس الأمر ، لا موجوداً ولا ثابتاً . فالتفريق بين الوجود

و« الثبوت » مع دعوى أن كليهما[1] فى الخارج غلط عظيم؛ وكذلك التفريق بين « الوجود » و « الماهية » مع دعوى أن كليهما[1] فى الخارج.

ماخذ لفظ « الماهية »

وإنما نشأت الشبهة من جهة أنه غلب على أن ما يوجد فى الذهن (٥٧) يسمى « ماهية » ، وما يوجد فى الخارج يسمى « وجوداً » . لأن « الماهية » مأخوذة من قولهم « ما هو؟ » كسائر الأسماء المأخوذة من الجمل الاستفهامية ، كما يقولون « الكيفية » ٥ و « الأينية » . ويقال « ماهية » و « مايية » ، وهى أسماء مولّدة . وهى المقول فى جواب « ما هو ؟ » بما يصور الشىء فى نفس السائل .

« الماهية » ما فى الذهن و« الوجود » ما فى الخارج

فلما كانت « الماهية » منسوبة إلى الاستفهام بِـ « ما هو؟ » ، والمستفهم إنما يطلب تصوير الشىء فى نفسه ، كان الجواب عنها[2] هو المقول فى جواب « ما هو ؟ » بما يصور الشىء فى نفس السائل[3] ، وهو الثبوت الذهنى ، سواء كان ذلك المقول موجوداً فى الخارج أو لم يكن . فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما يطلق « الماهية » على ما فى الذهن ، ويطلق « الوجود » على ما فى الخارج.[4] فهذا أمر لفظى اصطلاحى .

وإذا قُيد ، وقيل « الوجود الذهنى » كان هو « الماهية التى فى الذهن » ، وإذا قيل « ماهية الشىء فى الخارج » كان هو عين « وجوده الذى فى الخارج » .

وجود الشى فى الخارج عين ماهيته فى الخارج

فوجود الشىء فى الخارج عين ماهيته فى الخارج ، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة ، وسائر أهل الاثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم ، كأبى محمد بن كلاب ، وأبى الحسن الأشعرى ، وأبى عبد الله بن كرّام ، وأتباعهم — دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف ، والأئمة الكبار .

واتفقوا على أن « المعدوم » ليس له فى الخارج ذات قبل وجودِه . وأما فى الذهن ، فنفس ماهيته التى فى الذهن هى أيضاً وجوده الذى فى الذهن . وإذا أريد ٢٠ بِـ « الماهية » ما فى الذهن و بِـ « الوجود » ما فى الخارج كانت هذه « الماهية » غير

---

١ — فى الأصل : « كلاهما » .   ٢-٣ — زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

٤ — أشار هنا على الهامش و زاد : « لأن الوجود » . ولكن لم يتبين معناها لحذفناها .

« الوجود ». لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود (٥٨) الماهيات التى فى الخارج زائداً عليها فى الخارج. وأن يكون للماهيات ثبوت فى الخارج غير وجودها فى الخارج.

اقوال المتفلسفة فى الوجود والثبوت

ومما يوضح الكلام فى الأصل الأول أن المتفلسفة. أتباع ارسطو، كابن سينا ودونه، لا يقولون أن كل معدوم من الأشخاص وغيرها هو ثابت فى الخارج. وإنما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والشيعة — وهم أحسن حالا من المتفلسفة. فان المتفلسفة على قولين:

أما قدماؤهم، كفيثاغورس وأتباعه، وأفلاطون وأتباعه، فقد كانوا فى ذلك على ضلال مبين: رده عليهم أرسطو وأتباعه، كما ذكر ذلك ابن سينا فى « الشفاء » وغيره. كان أصحاب فيثاغورس يظنون أن الأعداد والمقادير أمور موجودة فى الخارج، ١٠ غير المعدودات المقدّرات

ثم اصحاب أفلاطن تفطنوا لفساد هذا. وظنوا أن الحقائق النوعية، كحقيقة الانسان والفرس وأمثال ذلك، ثابتة فى الخارج، غير الأعيان الموجودة فى الخارج. وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة. وهذه التى تسمى « المُثُل الافلاطونية » و « المثل المعلقة ».

إثبات المادة والمدة والمكان وبطلانه

ولم يقتصروا على ذلك، بل أثبتوا ذلك أيضاً فى « المادة »، « والمدة »، « والمكان ». فأثبتوا « مادة » مجردة عن الصور، ثابتة فى الخارج، وهى « الهيولى الأولية »،[1] التى غلطهم فيها جمهور العقلاء من إخوانهم وغير إخوانهم. وأثبتوا « مدة » وجودية خارجة عن الأجسام وصفاتها. وأثبتوا « خلاء » وجوديا خارجاً من الأجسام وصفاتها.

وتفطن أرسطو وذووه أن هذه كلها أمور مقدرة فى الأذهان، لا ثابتة فى ٢٠ الأعيان كالعدد مع المعدود. ثم زعم أرسطو وذووه أن « المادة » موجودة فى الخارج غير الصور المشهودة، وأن الحقائق النوعية ثابتة فى الخارج غير الأشخاص

---

١ — زاد فى « س »: « التى بنوا عليها قدم العالم ».

المعينة . وهذا أيضاً باطل ، كما بسط فى غير هذا الموضع . و بُين أن قول من يقول « إن الجسم مركب من الهيولى والصورة » باطل؛ كما أن قول من يقول « إنه مركب من الجواهر المفردة » باطل ؛ وأن أكثر فِرَق أهل الكلام من المسلمين وغيرهم ، كالكلابية ، والنجارية ، والضرارية ، والهشامية ، وكثير من الكرّامية ، لا يقولون بهذا ولا بهذا ، كما عليه جماهير أهل الفقه وغيرهم . ٥

والكلام على من فرق بين « الوجود » و « الماهية » مبسوط فى غير هذا الموضع. والمقصود هنا التنبيه على أن ما ذكروه فى المنطق من الفرق بين « الماهية » و « وجود الماهية فى الخارج » هو مبنىّ على هذا الأصل الفاسد .

الفرق الصحيح بينهما

وحقيقة الفرق الصحيح أن « الماهية » هى « ما يرتسم فى النفس من الشيء » ، و « الوجود » هو « نفس ما يكون فى الخارج منه » . وهذا فرق صحيح . فان الفرق بين ما فى النفس وما فى الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه . وأما تقدير حقيقة لا تكون ثابتة فى العلم ولا فى الوجود فهذا باطل .

ومعلوم أن لفظ « الماهية » يراد به ما فى النفس ، والموجود فى الخارج. [1]ولفظ « الوجود » يراد به بيان ما فى النفس ، والموجود فى الخارج[2] . فمتى أريد بهما ما فى النفس فَ« الماهية » هى « الوجود » ، وإن أريد بهما ما فى الخارج فَ« الماهية » هى « الوجود » أيضاً . وأما إذا أريد بأحدهما ما فى النفس وبالآخر ما فى الوجود الخارج[3] فَ« الماهية » غير « الوجود » . ١٥

الماهيات اختراعات الأذهان

وكلامهم إنما يستلزم ثبوت « ماهية » فى الذهن لا فى الوجود الخارجى . وهذا لا نزاع فيه ولا فائدة فيه ، إذ هذا خبر عن مجرد وضع واختراع ، إذ يَقدِر كل(١٠) إنسان أن يخترع ماهية فى نفسه غير ما اخترعها الآخر . وإذا ادّعى هذا أن « الماهية » هى « الحيوان الناطق » أمكن الآخر أن يقول : بل هى « الحيوان الضاحك » . وإذا قال هذا : إن « الحيوانية » ذاتية لِ « الانسان » بخلاف « العددية » لِ « الزوج والفرد » ٢٠

١-٢ — زيدت على هامش الأصل بخط المصنف . ٣ — كذا ، ولعله : « الخارجى » .

أمكن الآخر أن يعارضه ويقول: بل «العدد» ذاتى لـ «الزوج والفرد»، و«اللون» ذاتى لـ «السواد»، بخلاف «الحيوان» فليس ذاتياً لـ «الانسان». إذ مضمون هذا كله أن يأتى شخص إلى صفات متماثلة فى الخارج فيدعى أن «الماهية» التى يخترعها فى نفسه هى هذه الصفة دون هذه. فانه إن جعل هذا مطابقاً للأمر فى نفسه — وهو قولهم — ٥ كان مبطلا، وإن قال: هذا اصطلاح اصطلحته، قوبل باصطلاح آخر، وكان هذا مما لا فائدة فيه.

لا فرق بين ثبوت الصفات بوسط أو بدونه

فان قيل: فهم يريدون بذلك ما ذكره ابن سينا وغيره من أن كون «العدد» زوجاً وفرداً ليس وصفاً بيّناً لكل عدد، بل تارة يُعلم ثبوته لـ «العدد» بلا وسط، كما يعلم أن «الاثنين نصف الأربعة»، وتارة لا يعلم ثبوته إلا بوسط به يعلم أن هذا نصف هذا، كما يعلم أن «ألفاً وثلاثمائة واثنين وسبعين لها نصف»، بخلاف «الحيوانية» لـ «الحيوان»، فانها بيّنة بلا وسط، إذ كل حيوان يعلم أنه حيوان.

قيل: هذا باطل من وجهين:

الوجه الأول

أحدهما: إن هذا أمر يرجع إلى علم الانسان بأن هذه الصفة ثابتة للموصوف بلا ١٥ وسط، وإلى أن علمه بأن هذه الصفة ثابتة لا بد له من وسط. وليس هذا فرقاً يعود إلى الموجودات فى نفسها. فان كون (٦١) هذا العدد زوجاً أو فرداً هو مثل كون هذا العدد زوجاً أو فرداً، سواء علم الانسان بذلك أو لم يعلم. وإذا كان علمه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخر لم يوجب ذلك الفرقَ بينهما فى نفس الأمر.

دلالات اللفظ الثلاث

ولكن هذا مما يبين حقيقة قولهم الذى بيّناه فى غير هذا الموضع، وهو أن «الماهية» عندهم عبارة عما دل عليه اللفظ بـ «المطابقة»؛ وجزؤها الداخل فيها ما ٢٠ دل عليه اللفظ بـ «التضمن»؛ واللازم الخارج عنها ما دل عليه بـ «الالتزام». فترجع «الماهية» و«جزؤها الداخل» و«اللازم الخارج» إلى مدلول «المطابقة» و«التضمن» و«الالتزام». وهذا أمر يتبع قصد المتكلم وغايته وما دل عليه بلفظه، لا يتبع الحقائق الموجودة فى نفسها؛ فان تصور المتكلم قد يكون مطابقاً وقد يكون

غير مطابق .

وهم هنا فرقوا بين الصفات المتماثلة ، فجعلوا بعضها « ذاتياً » داخلا فى الحقيقة ، وبعضها « عرضياً » خارجاً لازماً للحقيقة .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن يقال : عِلم الناس بلزوم الصفات للموصوف وعدم لزومها أمر يتفاوت فيه الناس . فقد يشكُّ بعض الناس فى بعض الأشياء أنه « حيوان » ، أو أنه ٥ « لون » حتى يعلم ذلك ، كما يشك فى بعض الأعداد أنه « زوج » حتى يعلم ذلك بالوسط . فلا فرق حينئذ بين ما جعلوه « ذاتياً » وما جعلوه « عرضياً » لازماً للحقيقة . وهو المطلوب .

الفرق بين اللازم للماهية واللازم لوجودها

وأما « اللازم للماهية » و « العرضى اللازم لوجودها » فملخصه أنه يمكن أن يفرض فى الذهن (٦٢) « ماهية » خالية عن هذا اللازم ، بخلاف الآخر ، كما يفرض فى الذهن « فرس لا ظل لها » و « فرس غير مخلوقة » ، بل كما يفرض فى الذهن « زنجى غير أسود » و « غراب غير أسود » ، وأمثال ذلك .

فيقال : إذا قُدر أن هذا الذى فى الذهن هو الحقيقة ، فان عنى به « هو حقيقة ما فى الذهن » فهذا حق ، وهذا هو وجود ما فى الذهن ، فلا فرق بين « الماهية » و « وجودها » . وإن عنى به أن هذا هو « الماهية التى فى الخارج » كان بمنزلة أن ١٥ يقال : هذا هو « الموجود الذى فى الخارج » . فانه إن جعلت « الماهية التى فى الخارج » مجردة عن هذه الصفات اللازمة أمكن أن يجعل « الوجود الذى فى الخارج » مجرداً عن هذه الصفات اللازمة . وإن جُعل هذا هو نفس « الماهية بلوازمها » كان هذا بمنزلة أن يقال : هذا « الوجود بلوازمه » .

وعلى التقديرين ، فلا فرق بين « الوجود » و « الماهية » إلا فرق بين ما فى ٢٠ الذهن وما فى الخارج . وتقدير « ماهية فى الخارج » بدون هذا اللازم كتقدير « وجود فى الخارج » بدون هذا اللازم . وهما باطلان .

الكلام على التفريق بين « الذاتى » و « اللازم »

الأصل الثانى — وهو المقصود : إن ما ذكروه من الفرق بين « العرضى اللازم » للماهية و « الذاتى » لا حقيقة له . فان « الزوجية والفردية » للعدد الزوج والفرد مثل [1] « الناطقية » و « الصاهلية » للحيوان — الانسان والفرس[2]. وكلاهما ، إذا خطر بالبال منه الموصوف والصفة لم يمكن تقدير الموصوف دون الصفة .

وإذا قيل : إنه يمكن أن يخطر بالبال « الأربعة والثلاثة » فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك « عدداً » شفعاً أو وتراً » ، قيل : يمكن أن يخطر بالبال « الانسان » مع أنه لم يخطر بالبال (٦٣) أنه « ناطق » ولا أنه « حيوان » . وإذا قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاماً لِـ « الانسان » ، قيل : إن هذا لا يكون تصوراً تاماً لِـ « الأربعة أو الثلاثة » .

وكذلك العرض ، الذى هو « سواد » ، إذا خطر بالبال أنه « سواد » ولم يخطر أنه « لون » ، أو لم يخطر بالبال أنه « عرض » أو « صفة لغيره » أو « قائم بغيره » ونحو ذلك . فانه لا يمكن أن يُقدّر فى الذهن « سواد » أو « بياض » ويقدر أنه ليس بِـ « قائم بغيره » ، بل إذا خطر بالبال معاً فلا بد أن يعلم أنه « قائم بغيره » ، كما إذا خطر بالبال « الجسم الحساس ، النامى ، المتحرك بالارادة » مع « الانسان » فلا بد أن يعلم أنه موصوف بذلك . بل لزوم ذلك لِـ « اللون » فى الذهن آكد .

فجَعْل هذه الصفات اللازمة فى الذهن لهذه الموصوفات ليست « ذاتيّة » لها ، وهذه « ذاتية » لِـ « الانسان » ، تحكّمٌ محض . ولعله إلى العكس أقرب — إن صح التفريق بينهما .

ولهذا يتناقضون فى التمثيل . فهم يقولون : « الحيوانية » ذاتية لِـ « الحيوان » كالانسان والفرس وغيرهما ، فَـ « الحيوان » هو الذاتى المشترك و « الناطق » هو

١-٢ — هذه العبارة كتبت على هامش الأصل بخط المصنف بدل هذه فى المتن المضروب عليها : « الحيوانية والنطق للانسان » ؛ والعبارة فى « س » تطابق العبارة المضروب عليها هذه .

الذاتى المميز. ويقولون : «العددية» ليست ذاتية مشتركة لـ «الزوج والفرد»، ولا «الزوجية والفردية» ذاتية مميز لـ «الزوج والفرد». وأما «اللونية» فتارة يجعلونها كـ «الحيوانية» فيجعلونها ذاتية. وتارة يجعلونها كـ «العددية» فيجعلونها غير ذاتية. وسبب ذلك دعواهم أن كون «العدد المعين» «زوجاً أو فرداً» قد يخفى فلا يعلم إلا بوسط – هو الدليل. بخلاف كون «الانسان، والفرس، والحمار، والجمل، والقرد ٥ ونحو ذلك» «حيواناً». فانه بيّن لكل أحد.

ومعلوم أن جميع الصفات «اللازمة»[1] منها ما هو خاصّ بالموصوف يصلح ان يكون «فصلا»، ومنها ما هو مشترك بينه وبين غيره، وكل منهما فى الخارج واحد. وكما أن «السواد» هو «اللون» وهو «العرض» وهو «القائم بغيره»، و«الثلاثة» هى «العدد» وهى «الفرد». فـ «الانسان» هو «الحيوان» وهو «الناطق». و «الفرس» هو ١٠ «الحيوان» وهو «الصاهل». **وهكذا سائر المحدودات**.

بطلان تقدم تصور الذاتى

وما ذكروه من **أن ما جعلوه هو «الذاتى» يتقدم** تصوره فى الذهن لتصور الموصوف، دون الآخر، فباطل من وجهين.

الوجه الاول

أحدهما: إن هذا خبر عن وضعهم، إذ هم يقدمون هذا فى أذهانهم (٦٤) ويؤخرون هذا. وهذا تحكمٌ محض. فكل من قدم هذا دون هذا فانما قلدهم فى ذلك. ١٥ ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها. فليس إذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخراً يكون هذا فى الخارج كذلك. وسائر بنى آدم الذين لم يقلدوهم فى هذا الوضع لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير. ولو كان هذا فطرياً لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها، كما تدرك سائر الأمور الفطرية. والذى فى الفطرة أن هذه «اللوازم» كلها لوازم للموصوف، وقد تخطر ٢٠ بالبال وقد لا تخطر، وكلما خطرت كان الانسان أعلم بالموصوف، وإذا لم تخطر كان علمه بصفاته أقل. أما أن يكون هذا خارجاً عن الذات وهذا داخلا فى الذات فهذا

---

١ – العبارة من س ٢٠، ص ٧٠، إلى هنا زيدت على هامش الأصل تحالمتن.

تحكمٌ ليس له شاهد لا فى الخارج ولا فى الفطرة .

[1]لا سيما وهم يقولون : « الذاتى » يتقدم على الماهية فى الذهن وفى الخارج ، ويسمونه « الجزء المقوّم لها » . ويقولون : أجزاء الماهية متقدمة عليها فى الذهن وفى الخارج ، لأن الماهية مركبة منها ، وكل مركب فانه مسبوق بمفرداته .

٥ ومعلوم أن صفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدمة عليه فى الخارج . وأما تسمية الصفة « جزءا» فسبب ذلك أنها أجزاء فى التصور الذهنى وفى اللفظ . فانك إذا قلت : « جسم حساس ، نام ، متحرك بالارادة ، ناطق » كان هذا المجموع — لفظه ومعناه — مركباً من هذه الألفاظ ومعانيها ، وتلك هى أجزاء هذا المركب . ولكن هذا يحقق ما قلناه من أن ما سموه « الماهية » و « جزئها الداخل فيها » و « لازمها ١٠ الخارج عنها » يعود إلى المعانى المتصورة فى الذهن ، التى يدل عليها اللفظ بـ« المطابقة » ، وجزؤها هو ما دل عليه بـ« التضمن » ، وخارجها اللازم ما دل عليه بـ« الالتزام » .

وهم تارة يقولون : « الذاتى » يسبق « الماهية » ، وتارة يقولون : لا يتأخر عنها ، ويجعلون كلاً من هذين فرقاً . وهما متداخلان ؛ فان مايتقدم عنها يمتنع أن يتأخر عنها .[2]

الوجه الثانى

الوجه الثانى : إن كون الوصف « ذاتياً » للموصوف هو أمر تابع لحقيقة التى هو ١٥ بها ، سواء تصورته أذهاننا أو لم تصوره . فلا بد إذا كان أحد الوصفين « ذاتياً » دون الآخر أن يكون الفرق بينهما أمراً يعود إلى حقيقتهما الخارجة الثابتة بدون الذهن وأما أن يكون الفرق بين الحقائق الخارجة لا حقيقة له إلا بمجرد التقدم والتأخر فى الذهن فهذا لا يكون حقاً إلا أن تكون الحقيقة والماهية هى ما تقدر فى الذهن لا ما يوجد فى الخارج ، وذلك أمر يتبع (٦٥) تقدير صاحب الذهن . وحينئذ فيعود ٢٠ حاصل هذا الكلام إلى أمور مقدرة فى الأذهان لا حقيقة لها فى الخارج ، وهى التخيلات والوهميات الباطلة . وهذا كثير فى أصولهم ، كما بيناه فى غير موضع فى بيان ما ذكروه فى « الهيولى » و « العقول » و « الماهيات » وغير ذلك .

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل كالملحق .

وهنا وجه ثالث يظهر به فساد ما ذكروه. وهو أنهم قالوا : « الذاتيات » هى « أجزاء الماهية » وهى متقدمة عليها فى الذهن وفى الخارج. و « الأجزاء » هى هذه الصفات. فجعلوا صفة الموصوف متقدّمة عليه فى الخارج. وهذا مما يُعلم بصريح العقل بطلانه.

وجه ثالث

وسبب غلطهم أن ذلك الوصف إذا تكلم به كان جزءاً من الكلام متقدماً على تمام الجملة فى التصور والتعبير. وهو فى الذهن واللسان جزء من الجملة التى هى فى الحقيقة تمام « الماهية » عندهم. فـا شتبه عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان فظنوا أن صفات الأعيان المقوّمة لماهياتها الثابتة فى الخارج هى متقدمة عليها فى الخارج. وكان هذا من أظهر الغلط لمن تصور ما قالوا. وقد يثبتون ماهيته . . . متقدماًعليها.[2]

١٠

الوجه السابع

اشتراط الصفات الذاتية المشتركة أمر وضعي محض

الوجه السابع : أن يقال : قولهم « إن الحدّ التامّ يفيد تصوير الحقيقة »، واشتراطهم أن يكون مؤلّفاً من « الذاتىّ المميّز » و« الذاتى المشترك » ــ وهو « الجنس ».

يقال لهم : هل تشترطون فيه أن تُتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ فان اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلاً « جسم نامٍ، حساس، متحرّك بالارادة »، فأما لفظ « الحيوان » فلا يدلّ على هذه الصفات بـ « المطابقة » ولا يفصّلها . وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميّز، كـ« الناطق » مثلاً، فان « الناطق » يدل على « الحيوان » كما يدلّ « الحيوان » على « النامى »، إذ « النامى » جنس قريب لِـ « الحيوان » يشترك فيه « الحيوان » و« النبات ». فاذا أردت حدّ « الحيوان » على وضعهم قلت « الجسم النامى، الحساس، المتحرّك بالارادة »، كما تقول فى « الانسان » « حيوان ناطق ».

الاكتفاء بمجرد المميز

٢٠

١-٢ ــ هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف، وموضع البياض محو.

والمقصود أنهم إن اكتفوا فى الدلالة على الصفات المشتركة بما يدلّ بـ « التضمن » أو بـ « الالتزام » فَـ « الفصل » يدلّ على ذلك. وإن أرادوا تفصيلها بدلالة « المطابقة » فلم يفعلوا ذلك.

تحكام فى الحد وفى القياس

وهذا يبيّن أن إيجابهم فى الحدّ التامّ « الجنس القريب » دون غيره تحكمٌ محض.

[1]ونظير هذا دعواهم أن « البرهان » لا بدّ أن يكون مؤلفاً من « مقدمتين » لا أقل ولا أكثر. فان اكتفى فيه بـ « مقدّمة » واحدة قالوا: الأخرى محذوفة، وسموه « قياس الضمير ». وإن احتيج فيه إلى « مقدّمات » قالوا: هذه « قياسات متداخلة ».

فاصطلحوا على أنه لا بدّ فى « الحدّ » من لفظين: « جنس » و « فصل »، ولا بدّ فى « القياس » من « مقدّمتين ». وكل هذا تحكمٌ.

١٠ فان « البرهان » قد يكتفى فيه بـ « مقدّمة »، وقد لايتمّ إلا بـ « مقدّمتين »، وقد لا يتمّ إلا بثلاث « مقدّمات » وأربع وخمس، بحسب حاجة المستدلّ وما يعلمه وما لا يعلمه من « المقدّمات ».

وكذلك اكتفاؤهم فى « الحدّ » بلفظين: لفظ يدلّ على المشترك ولفظ يدلّ على المميّز، وزعمهم أن « الحدّ التامّ » لا يحصل إلا بهذا — لا يحتاج إلى زيادة عليه ولا

١٥ يحصل بدونه. فانه يقال: إن أريد بـ « الحدّ التامّ » ما يصور الصفات الذاتية على التفصيل — مشتركها ومميّزها — فَـ « الجنس القريب » مع « الفصل » لا يحصّل ذلك. وإن أريد بما يدلّ على « الذاتيات » ولو بـ « التضمن » أو « الالتزام » فَـ « الفصل » بل « الخاصة » يدل على ذلك.[2]

هذا محض الوضع والاصطلاح

(٦٦) وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع « الأجناس » أو يحذف جميع « الأجناس » لم يكن لهم عنه جواب إلا أن « هذا وضعهم واصطلاحهم ». ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع. فقد تبين أن ما ذكروه هو من باب الوضع

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وفى آخرها: « صح، يتلوه « وإذا عارضهم » ».

والاصطلاح ، الذى جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف . وهذا عين الضلال والاضلال ، كمن يجىء إلى شخصين متماثلين يجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً ، وهذا عالماً وهذا جاهلاً ، وهذا سعيداً وهذا شقياً ، من غير افتراق بين ذاتيهما وصفاتهما ، بل بمجرد وضعه واصطلاحه . فهم مع دعواهم القياس العقلى يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات .

٥

الاقتصار على الوصف المميز

ولهذا كان الذى عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار فى « الحدود » على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره ، إذ التمييز يحصل بهذا . وذلك هو الوصف المطابق للحدود فى العموم والخصوص بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه ويخرج منه ما ليس منه . فهذا هو « الحد » الذى عليه نظار المسلمين ، كما بسطنا قولهم فى غير هذا الموضع .

١٠

لا يمكن الاحاطة بجميع الصفات

وأما سائر الصفات المشتركة فقد لا يمكن الاحاطة بها . ولا ريب أنه كلما كان الانسان بها أعلم كان بالموصوف أعلم . وأنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه . ونحن لا سبيل إلى أن نعلم شيئاً من كل وجه .

ولا[1] نعلم لوازم كل مربوب ولوازم لوازمه إلى آخرها . فانه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق والخالق مستلزم لصفاته — التى منها علمه ، وعلمه محيط بكل شىء . فلو علمنا لوازم الشىء إلى آخرها لزم أن نعلم كل شىء ، وهذا ممتنع فى البشر[2] . فان الله سبحانه وتعالى هو الذى يعلم الأشياء كما هى عليه من غير احتمال زيادة . وأما نحن فما من شىء (٦٧) نعلمه إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه ما لا نعلمه .

١٥

اعتراف الغزالى بعدم حصر لوازم الأشياء

يوضح ذلك أنهم يقولون ما ذكره أبو حامد فى « معيار العلم »[3] :

إن دلالة « التضمن » كدلالة لفظ « البيت » على « الحائط » ، ودلالة لفظ « الانسان » على « الحيوان » ، وكذلك دلالة[4] « كل وصف أخص » على

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

٣ — أنظر ص ٣٩ من « معيار العلم » المطبوع بمصر . سنه ١٣٤٦ ه .

٤ — كلمة « دلالة » زيادة من المطبوع .

« الوصف الأعم الجوهري ».

ودلالة « الالتزام » و« الاستتباع » كدلالة لفظ « السقف » على « الحائط »، فإنه مستتبع له استتباع الرفيق اللازم الخارج عن ذاته[1]، ودلالة لفظ « الانسان » على « قابل صنعة الخياطة ومعلمها ».

٥ قال :

والمعتبر فى التعريفات دلالة « المطابقة » و« التضمن ». فأما دلالة « الالتزام » فلا، لأن المدلول عليه فيها[2] غير محدود ولا محصور، إذ لوازم الأشياء ولوازم لوازمها لاتنضبط ولا تنحصر، فيؤدى إلى أن يكون اللفظ الواحد دليلاً على ما لا يتناهى من المعانى، وهو محال.

١٠ فقد جعل دلالة الخاصّ على الاسم دلالة « تضمن »، كدلالة « الانسان » على « الحيوان »، وذكر أنها معتبرة فى التعريفات. ومعلوم أن دلالة « الحيوان » على « الحساس، المتحرّك بالارادة » ودلالة « الحساس » على « النامى » ودلالة « النامى » على « الجسم » هو كذلك عندهم. ومعلوم أن دلالة « الناطق » على « الحيوان » كدلالة « النامى » على « الجسم ». فكان الواجب حينئذٍ أن يكتفى بِ « الناطق » أو لا يكتفى ١٥ معه بلفظ « الحيوان ». فانهم إن اكتفوا بدلالة « التضمن » لزم الحذف، وإن لم يكتفوا لزم التفصيل.

الوجه الثامن

اشتراط ذكر « الفصول » مع التفريق بين « الذاتى » و « اللازم » غير ممكن

الوجه الثامن : هو أن اشتراطهم مثلاً ذكر (٦٨) « الفصول » التى هى « الذاتيات ٢٠ المميّزة » مع تفريقهم بين « الذاتى » و « العرضى اللازم » للماهية غير ممكن. إذ ما من مميز هو من خواصّ المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً

---

١ — هذه عبارة المطبوع، وفى أصلنا: « استتباع الرفيق اللازم الخارج من ذاته ».

٢ — كلمة « فيها » زيادة من المطبوع.

أن يجعله « ذاتياً مميزاً » ، ويمكن الآخر أن يجعله « عرضياً لازماً » للماهية .

الوجـه التـاسع

توقف معرفة الذات على معرفة الذاتيات وبالعكس يستلزم الدَّور

الوجه التاسع : أن يقال : هذا التعليم دَورى قبلى ، فلا يصح .

اقوالهم فى الذاتى

وذلك أنهم يقولون : إن المحدود لا يتصور أولا يحدّ حدّاً حقيقياً[2] إلا بذكر صفاته « الذاتية » . ثم يقولون : « الذاتى » هو ما لا يمكن تصور « الماهية » بدون تصوره . [3]فيفرّقون بين « الذاتى » و« غير الذاتى » أن « الذاتى » ما يتوقف عليه تصور « الماهية » ، فلا بد أن يُتصور قبلها .

ويقولون تارة : لا بد أن يتصور معها . فلا يمكن عندهم أن يتأخر تصوره عن تصور « الماهية » ، وبذلك يعرف أنه وصف « ذاتى » . ١٠

كيف يقع الدور

فحقيقة قولهم أنه لا يعلم « الذاتى » من « غير الذاتى » حتى تعلم « الماهية » ، ولا تعلم « الماهية » حتى تعلم الصفات « الذاتية » — التى منها تؤلف « الماهية » . وهذا دَور.[4]

فاذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته « الذاتية » ، ولا يعرف أن الصفة « ذاتية » حتى يتصور الموصوف — الذى هو المحدود — حتى تُتصور . فلا يعلم أنها « ذاتية » حتى يتصور الموصوف ، ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات « الذاتية » ويميّز بينها وبين غيرها . [5]. . . . . داخل فيها وما هو جزء لها ١٥ فان تصور كون الشيء جزءاً لغيره بدون تصور ذلك الغير ممتنع .

ونحن لم نقل أنه لا يتصور الوصف « الذاتى » حتى يتصور الموصوف ، بل الانسان يتصور أشياء كثيرة ولا يتصور أنها صفات لغيرها ولا أجزاء لها ، فضلا عن كونها

١-٢ — زيدت على هامش الأصل بخط المصنف .

٣-٤ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » . ٥ — من هنا إلى « إن لم يعلم الذات » ، س٧، ص ٧٨ ، زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » ، ومقدار سطر من أولها مقطوع .

« لازمة ذاتية » أو « غير لازمة ». وإنما قلنا: لا يعلم أنها جزء من « الماهية »، وأنها « ذاتية » لـ « الماهية »، داخلة فى حقيقة « الماهية » — إن لم تُتصور « الماهية ».

توقف الذاتيات على الذات وبالعكس

وإن قيل: إن مجرد تصور الصفات « الذاتيات » كافٍ فى تصور « الماهية » وإن لم أعلم أن تلك الصفات « ذاتية »، قيل: من أين يعلم الانسان أن هذه الصفات هى « الذاتيات » دون غيرها إن لم يعرف « الماهية » التى هذه الصفات « ذاتية » لها — داخلة فيها ؟ ومن أين يعلم إذا تصور بعض الصفات « اللازمة » أن هذه هى « الذاتية » التى تتركب منها « الذات » دون غيرها إن لم يعلم « الذات ».* فيتوقف معرفة [1]« الذات » — التى هى « الماهية »[2] — على معرفة « الذاتيات »، وتتوقف معرفة « الذاتيات » — أى معرفة كونها هى « الذاتيات » لهذه « الماهية » دون غيرها من « اللوازم » — على معرفة « الذات ». فيتوقف معرفتها على معرفتها. فلا يُعرف هو ولا يُعرف « الذاتيات ».

هذا رد متين عليهم

وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم، ويُبين أنهم متحكمون فيما وضعوه — لم يبنوه على أصل علمى تابع للحقائق. ولكن قالوا: هذا « ذاتى » وهذا « غير ذاتى » بمجرد التحكم، ولم يعتمدوا على أمر يمكن الفرق به بين « الذاتى » وغيره، إذ هذا غير ممكن فيما وضعوه. ويبين أن ما ذكروه مما زعموا أنه صفات « ذاتية » لا يعرّف حقيقة الموصوف أصلا، بل ما ذكروه يستلزم أنه لا يمكن حده[3]. فاذا لم يعرف المحدود (٦٩) إلا بالحد، والحد غير ممكن، لم يعرف. وذلك باطل.

مثال ذلك: إذا قُدر أنه لا تُتصور حقيقة « الانسان » حتى تتصور صفاته « الذاتية » — التى هى عندهم « الحيوانية » و « الناطقية ». وهذه « الحيوانية » و « الناطقية » لا يُعرف أنها صفاته « الذاتية » دون غيرها حتى يُعرف أن « ذاته » لا تتصور إلا بها،

* — إلى هنا انتهت العبارة المذكورة فى الحاشية السابقة.

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ، وعليه « صح ».

٣ — فى الأصل: « حد » بدون « الهاء ».

وأن « ذاتـه » تتصور بهـا — دون غيرها ، ولا يعلم أن « ذاتـه » لا تتصور إلا بها حتى تعرف « ذاتـه » .

فان قيل : مجرد تصور « الحيوانية » و « الناطقية » يوجب تصور « الانسان » ، قيل : مجرد تصوره لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو « الانسان » حتى يعلم أن « الانسان » مؤلـف من هذه دون غيرها . وهذا يوجب معرفته بـ « الانسان » قبل ذلك . ٥

وأما مجرد قوله « حيـوان ناطق » إذا جُعل مفرداً ولم يكن خـبرَ مبتدإٍ محذوف فانه بمنزلة « الاسم المفرد » ، وهذا لا يفيد فهم كلام .

دعوى بدون دليـل

وإذا ادّعى المدعى أن من تصور هذا فقد تصور « الانسـان » بدون دليل يقيمه على أن هذا هو حقيقة « الانسان » كان بمنزلة من يقول فى حده « الحيوان الضاحك » ويدعى أن هذا حقيقة « الانسان » . فكلاهما دعوى بلا برهان . ١٠

الحد كالاسم

[1]وهذا يبين أن دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم ، إنمـا يفيد التميـيز بين المحـدود المسمى وغيره . لـكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال . وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكر من الصفات ، لا يختص ذلك ببعض الصفات المطابقة للموصوف — التى هى « لازمة ملزومة » — دون غيرهـا . ويبين أن الألفاظ بمجردها لا تفيد تصور الحقائق لمن لم يتصورها بدون ذلك . لـكنها تفيد التنبيه والاشارة لمن كان غافلاً معرضاً .[2] ١٥

توقف معرفة الذات على معرفة الذات

فان قيل : تصوره موقوف على تصور الصفات « الذاتية » لا على معرفة أنهـا « ذاتية » — وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها « ذاتية » له ، قيل : هَبْ أن الأمر كذلك ، لـكن لا بد من (٧٠) التميـيز بين الصفـات « الذاتـية » — الـتى لا تتصور « الذات » إلا بها — وبين « العرضية » — التى تتصور بدونها . ولا يمكن التميز بين هذين النوعين إلا إذا عُرفت « ذاتـه » المؤلفة من الصفات « الذاتية » ، ولا تعرف « ذاتـه » ٢٠

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » .

حتى تعرف الصفات « الذاتية »، ولا يميز بين « الذاتيات » وغيرها حتى تعرف « ذاته ». فصار معرفة « الذات » موقوفاً على معرفة « الذات »، وهذا هو الدّور.

توقف معرفة الذاتيات على معرفة الذاتيات

وكذلك معرفة « الذاتيات » موقوف على معرفة « الذاتيات ». فلا تعرف الصفات التى هى « ذاتية » للموصوف حتى يعرف أن تصور « الذات » موقوف على تصورها، ولا يعرف أن تصور « الذات » موقوف على تصورها حتى تعرف « الذات ». ولا تعرف « الذات » حتى تعرف « الذاتيات ».

وهذا بيّن عند تأمل مقصودهم. فانهم يقولون: لا يحدّ الشيء حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته « الذاتية ». فلا بد من الفرق بين صفاته « الذاتية » و « العرضية »، والفرق بينهما أن « الذاتى » هو ما لا تتصور « الحقيقة » إلا به. فاذا كنا لم نعرف ١٠ الحقيقة لم نعرف الصفات التى يتوقف معرفة « الحقيقة » عليها. وإذا لم نعرف هذه الصفات لم نعرف الصفات « الذاتية » من « العرضية ». وهو المطلوب.

وهذا بخلاف الفرق بين الصفات « اللازمة » و « العارضة »، فانه فرق حقيقى ثابت فى نفس الأمر.

أبحاث فى حد « العلم » و « الخبر »

بعض حدود « العلم »

مثال ذلك: إنهم يتنازعون فى حد « العلم » و « الأمر » و « الخبر » ونحو ذلك من الأمور التى شاع الكلام عليها فى العلوم المشهورة. فمن النظار من يحدها كما يقولون فى « العلم »: « معرفة المعلوم على ما هو به »؛ (٧١) أو يقولون: « إعتقاد المعلوم » — على رأى المعتزلة الذين لا يقولون « إن لله علماً »؛ أو يقولون: « العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالماً »؛ ونحو ذلك.

٢٠ ويقال فى حد « الخبر »: هو « ما احتمل الصدق والكذب »؛ أو « ما ساغ أن يقال لصاحبه فى اللغة ‹صدقت› أو ‹كذبت› »؛ ونحو ذلك.

ويعترض على هذه الحدود بالاعتراضات المشهورة.

اعتراضات على حدود العلم والخبر

مثل أن يقال : « المعلوم » مشتق من « العلم » ، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه . فلو عرف المشتق بالمشتق منه لزم الدور .

أو يقال : « العلم هو المعرفة » ؛ وهذا حد لفظىّ .

أو يقال : قولك « على ما هو به » زيادة .

ويقال : إدخال « الصدق » و « الكذب » أو « التصديق » و « التكذيب » فى حد « الخبر » لا يصلح ، لأنهما نوعا « الخبر » وتعريفهما إنما يمكن بـ « الخبر » . فلو عُرّف « الخبر » بهما لزم الدور . ٥

وأمثال ذلك من الاعتراضات المشهورة على الحدود المشهورة .

ومنهم من يقول : هذه الأشياء لا يمكن تحديدها ، أو لا يحتاج إلى تحديدها ، بل هى غنية عن الحد . ١٠

كما يقال فى « العلم » : إن « غير العلم » لا يُعرف إلا بـ « العلم » . فلو عُرّف « العلم » بغيره لزم الدور .

أو يقال : تصور « العلم » لا يحصل إلا بـ « علم » ، وذلك « العلم المعيّن » موقوف على « العلم » . فلو توقف تصور « العلم » على غيره لزم الدور .

أو يقال فى تعريف « العلم » و « الخبر » و « الأمر » : إن كل أحد يعلم جوعه وشبعه ، ويعلم أنه عالم بذاك ، و « العلم » بالمركب (٧٢) مسبوق بـ « العلم » بالمفرد . فاذن كل أحد يعلم « العلم » ، فيكون تصوره بديهياً . ١٥

ويقال فى « الأمر » و « الخبر » : كل أحد يحس أن « يأمر » وأن « يخبر » ، ويعلم أن هذا « أمر » وهذا « خبر » ، و « العلم » بالمركب مسبوق بـ « العلم » بالمفرد .

فيقال له : العلم بـ « الخبر المعيّن » و « الأمر المعيّن » لا يستلزم العلم بالمطلوب بالحد ، لأن المطلوب بالحد تعريف الحقيقة العامة الجامعة المانعة ، وتصور « المعيّن » إنما يستلزم تصور الحقيقة مطلقاً ، لا بشرط العموم والمطابقة . فان الحقيقة لا توجد ٢٠

عامة فى الأعيان ، [١]إذ الكليات — بشرط كونها كليات — إنما توجد فى الذهن ، والعلم بـ « المعيّن » لا يستلزم العلم بالكلى — بشرط كونه كليا[٢]. فاذن ما علمه بـ « المعيّن » ليس هو المحدود .

[٣]يوضح ذلك بأن تصور « خبر معيّن » و « علم معيّن » تصور لأمر جزئىّ ، والمطلوب ٥ بالحد هو المعنى الكلى الجامع المانع .

قولهم : المطلق جزؤ المعين

[فان قيل :][٥] يلزم من وجود الجزئىّ وجود الكلى ، أو قيل : المطلق جزؤ المعيّن .

فان أريد بذلك أنه يوجد « جزءاً معيناً » وأن ما هو « مطلق » فى الذهن إذا وجد فى الخارج كان معيناً » ، فهذا حقّ ، ولكن لا يفيدهم . وأما إن أريد بذلك ١٠ أن « المطلق » الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه هو نفسه جزء من هذا « المعيّن » مع كونه كلياً فهذا مكابرة ظاهرة ، ونفس تصوره كافٍ فى العلم بفساده . فان « الجزئى » من « معيّن » خاصٌ ، و « الكلى » أعم وأكثر منه . فكيف يكون الكثير بعض القليل ؟

وإذا كان المطلوب بالحد هو الكلى الجامع المانع الذى يطابق جميع أفراد المحدود — ١٥ فلا يخرج عنه شيء ولا يدخل فيه ما ليس منه ، فمعلوم أن تصور « المعيّن » لا يستلزم مثل هذا .[٤]

وأيضاً فهذا منقوض بسائر المحدودات كـ « الانسان » وغيره مما يَتصور جنسَ مفرداته كلُّ أحد .

ويقال : قوله « إن غير العلم لا يُعرّف إلا بالعلم ، فلو عُرف العلم بغيره لزم ٢٠ الدور » .

١-٢ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » .

٣-٤ — هذه العبارة زيدت على هامش الأصل بخط الناسخ ، وعليه « صح » .

٥ — هنا لفظان منخرمان لا يقرآن فى أصل النسخة ، ولعلهما : « فان قيل » كما يدل عليه قوله فيما بعد : « أو قيل » .

إن أراد به « المعلوم لا يعرف إلا بعلم » فهذا حق ، لكن « العلم » لا يعرف بِـ « غير العلم » ، فيعرف « العلم المطلق » أو « العامّ » بِـ « علم معيّن » . فلفظ « العلم » فى أحد المقدمتين ليس معناه معنى « العلم » فى المقدمة الأخرى ، فيلزم الدور . إذ قول القائل « العلم لا يعرف إلا بالعلم » معناه أن « كل معلوم لا يعرف إلا بالعلم » .

وقوله « فلو عرف العلم بغيره لزم الدور » . يقال : المعرف المحدود ليس هو علماً بِـ « معلوم معيّن » ، بل هو « العلم الكلى » ، و « الكلى » يعلم بِـ « علم جزئىّ مقيد » . ولا منافاة فى ذلك ، كما يخبر عن الخبر بخبر ، فيخبر عن « الخبر المطلق أو العام » بِـ « خبر معيّن خاص » .

الجواب الأول

[1]وقول القائل فى الجواب : إنّ توقف « تصور غير العلم » على « حصول العلم » بغيره — أى ، بِـ « غير العلم » — لا على « تصور العلم » — فانقطع الدور ، هو أحد الجوابين . فان « حصول العلم » بكل معلوم يتوقف على « حصول العلم المعين » ، لا علىِ « تصوره » ، والمطلوب با لحد « تصور العلم » — لا « حصول العلم » — بتلك المعلومات .

الجواب الآخر

والجواب الآخر أن يقال : تصور « غير العلم » مما يتوقف على حصول « علم بذلك المعلوم » ، لا على حصول « العلم المحدود » — وهو الجامع المانع — والمطلوب بالحد هو هذا . فلو قدر أن حصول تصور « غير العلم » موقوف على « العلم بذلك المعلوم » وعلى تصور ذلك العلم لم يكن هذا مانعاً من الحاجة إلى الحد . فكيف وقد يقال : من علم الشيء قد يعلم أنه عالم ويعود ما ذكر.[2]

وإيضاح هذا أن فى الخارج أموراً « معينة » كَـ « الانسان المعين » و « العلم المعين »

---

١ — العبارة من هنا إلى قوله : « ولا على وجوده » ، س ١٤ ، ص ٨٥ ، على ورقة زائدة ملصوقة بين صفحتى ٧١-٧٢ من أصل النسخة ، وكتب بازائه على الهامش الوريقة : « أولها : « قول القائل » » ، وقال فى آخر عبارة الورقة ويتلوه : « وكذلك ما ذكروه » » .

٢ — كذا بالأصل .

و « الخبر المعين » . وقد يتصور الانسان أمرا « مطلقاً » كَ « الانسان المطلق » و « العلم المطلق » و « الخبر المطلق » . وهذا « المطلق » قد يراد به « المطلق بشرط له إطلاق » وهو الذى يقال إنه « كل عقل » ، وقد يراد به « المطلق لا بشرط » وهو الذى يسمى « الكلى الطبيعى » .

٥ وهذا « الكلى المطلق لا بشرط » قد يتنازعون هل هو موجود فى الخارج أم لا ؟ والتحقيق أنه يوجد فى الخارج — لكن « معيّناً مشخّصاً » . فلا يوجد فى الخارج إلا « إنسان معين » وفيه « حيوانية معينة » و « ناطقية معينة » ، ولا يوجد فيه إلا « علم معين » و « خبر معين » .

ثم من الناس من يقول : إن « المطلق » جزء من « المعين » . ويقولون : « العام »
١٠ جزء من « الخاص » . فانه حيث وجد « هذا الانسان » و « هذا الحيوان » وجد « مسمى الانسان » و « مسمى الحيوان » ، وهو « المطلق » .

ومن الناس من ينكر هذا ويقول : « المطلق الكلى » هو الذى لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، فيجوز أن تدخل فيه أفراد كثيرة . و « المعين » هو جزئى يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . فكيف يكون « الكثير » بعض « القليل » ؟ وكيف
١٥ يكون « العام » أو « المطلق » — الذى يتناول أفراداً كثيرة أو يصلح للتناول — جزءاً من « المعين الجزئى » الذى لا يتناول إلا ذلك الشخص الجزئى الموجود فى الخارج ؟

فصل الخطاب وفصل الخطاب : أنه ليس فى الخارج إلا « جزئى معين » ، ليس فى الخارج ما هو « مطلق عام » مع كونه « مطلقاً عاماً » . وإذا وجد « المعين الجزئى » فَ « الانسان » و « الحيوان » وجدت فيه « إنسانية معينة ، مختصة ، مقيدة ، غير عامة ولا مطلقة » .

٢٠ فـ « المطلق » إذا قيل هو « جزء من المعين » فانما يكون « جزءاً » بشرط أن لا يكون « مطلقاً عاماً » . والمعنى أن ما يتصوره الذهن « مطلقاً عاماً » يوجد فى الخارج ، لكن لا يوجد إلا « مقيداً خاصاً » . وهذا كما إذا قيل : « إن ما فى نفسى وُجد » أو « فُعل » أو « فعلت ما فى نفسى » فمعناه أن الصور الذهنية وجدت فى الخارج ، أى ،

وجد ما يطابقها .

إذا عُرف هذا ، فكل ما يعلم إنما يعلم بـ « علم معيّن » . وهذا « العلم المعين » فيه « حصّة » من « العلم المطلق العام » ، ليس فيه « علم مطلق عامّ » مع كونه « مطلقاً عاماً » . والانسان إذا تصور « هذا الانسان » و « هذا العلم » و « هذا الخبر » لم يتصوره « مطلقاً عامّاً » ، وإنما تصوره « معيناً خاصاً » .

وذلك لا يستلزم أن يعلم المحدود الكلى الجامع المانع ، الشامل لجميع الأفراد ، المانع من دخول غيرها فيه . فـ « غير العلم » إذا توقف على « حصول العلم » فانما توقف على « حصول علم معين جزئىّ » ، لا على « تصوره » ، كما قيل فى الجواب الأول .

فلو قيل : إنه موقوف أيضاً على « تصوره » ، لكان موقوفاً على « تصور أمر جزئىّ معين » ، لا على « تصور المحدود المطلق الجامع المانع » . فان تصور هذا الكلى الجامع المانع لا يتوقف عليه وجود علم بشىء من الأشياء ، ولا يتوقف على وجوده ، ولا على تصوره . فلا يتوقف العلم بشىء من الأشياء على المحدود ــ وهو « العلم الجامع المانع » ، ولا على الحدّ ــ وهو العلم بهذا الجامع المانع . فلا يقف لا على « تصوره » ، ولا على « وجوده » . *

١٥ وكذلك ما ذكروه فى إثبات « النظر » بـ « النظر » ــ يقال فيه تعلم صحّة « جنس النظر » بـ « نظر معيّن » .(٧٣) و « النظر المعيّن » تعلم صحّته بالضرورة . فالدليل « نظر معيّن » والمدلول عليه « جنس النظر » ، و « النظر المعين » تعلم صحّته بالضرورة .

وأمثال ذلك من التصورات والتصديقات التى يُعلم « المعيّن » منها بالضرورة ، ويُعلم « جنسها » بهذا « المعيّن » منها . وليس ذلك من باب تعريف الشىء بنفسه .

لا يمكن تعريف الأشياء على أصلهم

فاذا كان القول بـ « أن هذه الأمور محدودة بالحدود الممكنة » ترد عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم ، والقول بـ « أنها غير مفتقرة إلى الحدود » ترد

* ــ إلى هنا انتهت عبارة الورقة المشار إليها فى حاشية ١ ، ص ٨٣ .

عليه الاعتراضات القادحة على أصلهم. لم يمكن القول على أصلهم: لا بأنها محدودة بما يمكن من الحدود، ولا بأنها مستغنية عن الحدود. وإذا لم تكن غنية عن الحدّ بل مفتقرة إليه، والحدود غير ممكنة، لزم توقّف تعريفها على ما لا يمكن، فيلزم امتناع تعريفها. ومعلوم أن معرفتها حاصلة، فعُلم بطلان قولهم.

٥ وأيضاً فيبقى الانسان غير متمكّن — لا من إثبات أن لها حدوداً، ولا من نفى أن تكون لها حدود. وما استلزم المنع من النفى والاثبات، أو رفع النفى والاثبات، كان باطلاً. فان كل ما يذكر من الحدود يرد عليه ما يقدح فيه على أصلهم، وقد ثبت عندهم أنه لا بدّ لها من حدّ، فيلزم أنه لا بد لها من حدّ، وكل حدّ فهو باطل. فيلزم إثبات الحدّ ونفيه.

١٠ وما استلزم ذاك إلا لأنهم جعلوا مقصود الحدّ «تصوير المحدود». وإذا قيل المقصود من الحدّ «التمييز بين المحدود وغيره» كان كل من القولين حقاً، ولم يتقابل النفى والاثبات (٢٧ب) بل الذين حدّوها بحدودهم أفادت حدودهم «التميز بينها وبين غيرها». والتمييز يحصل بما يطابق المحدود فى العموم والخصوص — وهو «الملازم» له من الطرفين: فى النفى والاثبات.

اللوازم والمعلومات

وأما «اللوازم» فقد تكون أعمّ من المحدود، كما أن «الملزومات» قد تكون أخصّ منه. فان «الملزوم» قد يكون أخصّ من «اللازم»، كما أن «اللازم» قد يكون أعمّ من «الملزوم». فان «الانسان» مستلزم لـ«الحيوان» و«الانسان» أخصّ منه، و«الحيوان» لازم له وهو أعمّ منه. بخلاف «المتلازمين»، فانهما متساويان فى العموم والخصوص، كـ«الانسانية» مع «الناطقية»، و«الصاهلية» مع «الفرسية»، ٢٠ ونحو ذلك.

والحدود لا تجوز إلا بـ«الملازم» فى الطرفين: النفى والاثبات، لا بمجرد «اللوازم» كما يطلقه بعضهم، ولا بمجرّد «الملزومات». ثم التميز يحصل بـ«المطابق الملازم»، وإن كان قد لا يحتاج إلى هذا التميز إذا حصل الاستغناء عنه بالاسم.

مطلق الحقيقة تتصور بلا حد

والذين قالوا إنها غنية عن الحدود بينوا أن مطلق الحقيقة تتصور بلا حدّ. وهذا حقّ. بل هذا ثابت فى جميع الحقائق أن مطلقها متصور بلا حدّ. ولكن المقصود التمييز بين مسمى هذا الاسم العامّ وبين غيره، أو التمييز بين المعنى العامّ المتشابه فى أفراده وبين غيره. وتمييز العامّ من غيره قد لا يكفى فيه مجرّد تصوره مطلقاً، أو تصور بعض أفراده. فليس كل من تصور معنى مطلقاً تصوره عامّاً مميّزاً بينه وبين غيره.[1] فكيف إذا لم يتصوره إلا خاصّاً مقيداً معيناً[2]؟ إذ قد يقطع فى مواضع بأنها «خبر»(٧٨)أنها «أمر» وأنها «علم» ويشكّ فى مواضع، كما يشكّ فى الاعتقاد المطابق الذى يحصل للمقلّد، وفى أمر الأدنى للأعلى. وفى الأمر الخالى عن الارادة، ونحو ذلك.

فالمطلوب من الجمع والمنع الذى هو مقصود الحدّ لا يحصل بتصور أعيان معينة، ١٠ ولكن يحصل منه تصور الحقيقة فى الجملة. فان من تصورها معينة تصورها فى الجملة — وهو تصورها[3] مع كونها مقيدة. فيمكنه حينئذ أن يتصورها[4] لا بشرط إذا جرّدها عن التعريف، بمعنى أنه لا يشترط فيها التعريف، لا أنه يشترط عدمه.

وهذا «المطلق» هل هو فى الخارج «جزؤ من المعيّن»، أو هذا «المطلق» — وهو «المطلق لا بشرط» — ليس هو فى الخارج شيئاً غير[5] «الأعيان الموجودة»، فيه ١٥ قولان،[6] كما تقدم بيانه وفصل الخطاب فيه[7].

فحينئذ، فلا يكون المتصور لـ«الأمر المعين» و«الخبر المعيّن» و«العلم المعيّن» قد تصور الأشياء «معينة»، أو تصور الحقيقة «معينة» — لا «مطلقة» ولا «عامّة».

١-٢ — هذه العبارة على هامش الأصل.

٣-٤ — هذه العبارة على هامش الأصل.

٥ — كتب «شيئاً غير» على هامش الأصل.

٦-٧ — هذه العبارة على هامش الأصل. وتقدم ذلك فى ص ٨٣-٨٥.

المقـام الثـالث[1]

(المقـام السلبي فى «الأقيسة والتصديقات»)

(فى قولهم: إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس)

فصـل

وأما «القياس»، فالكلام فى المقامين أيضاً.[2]

المقام الأول: السلبي. فنقول:

حصر العلم على «القياس» قول بغير علم

قولهم: «إنه لا يعلم شيء من التصديقـات إلا بالقياس» — الذى ذكروا صورته ومادّته — قضيةٌ سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهـة. ولم يذكروا على هذا السلب ١٠ دليلاً أصلاً، فصاروا مدّعين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم. إذ العلم بهذا السلب متعذّر على أصلهم. فمن أين لهم أنه لا يمكن أحداً من بنى آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات — التى ليست عندهم بديهية — إلا بواسطة «القيـاس المنطق الشمولى» — الذى وصفوا مادّته وصورته؟

الفرق بين «البديهى» و «النظرى» أمر نسبي محض

١٥ الثـانى[3] أن يقال: هم معترفون بما لا بد منه من أن التصديقات منها «بديهى» ومنها «نظرى»، وأنه يمتنع أن تكون كلها «نظرية» لافتقار «النظرى» إلى «البديهى». وإذا كان كذلك فالفرق بين «البديهى» و «النظرى» إنما هو بالنسبة (٧٦) والاضافـة.

---

١ — لا يوجد فى الأصل عنوان «المقام الثالث»، بل «الفصل» فقط.

٢ — بهامش الأصل ما نصه: «بلغ على مؤلفه — رضى الله عنه».

٣ — قوله «الثانى»، أى، «الوجه الثانى من الكلام على قولهم»، ولعل الذى تقدم هو «الوجه الأول». ولم يرد فيما بعد «الوجه الثـالث» الخ، ولعل ذلك لطول الكلام على هذا ولتشعب كثرة الأبحاث عنه؛ مع أنه أورد وجوه الرد من جديد بعد بحث طويل كما سيظهر.

فقد يَبْدَهُه[1] هذا من العلم ويبتدئ فى نفسه ما يكون «بديهياً» له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر. وقد تقدم التنبيه على هذا فى «التصورات».[2] لكن نزيده هنا دليلاً يختص هذا، فنقول:

«البديهى» من التصديقات

«البديهى» من التصديقات هو ما يكفى تصور طرفيه ــ موضوعه ومحموله ــ فى حصول تصديقه، فلا يتوقف على «وسط» يكون بينهما[3] ــ وهو «الدليل» الذى هو «الحدّ الأوسط» ــ سواءً كان تصور الطرفين «بديهياً» أو لم يكن.

تفاوت الناس فى قوى الأذهان

ومعلوم أن الناس يتفاوتون فى قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان.[4] فمن الناس من يكون فى سرعة التصور وجودته فى غايةٍ يباين بها غيره مباينة كبيرة. وحينئذ فيتصور الطرفين تصوراً تامًّا بحيث تتبيّن بذلك التصورِ التامِ «اللوازمُ» التى لا تتبيّن لغيره الذى لم يتصور الطرفين التصورَ التامَّ. ١٠

وذلك أن من الناس من يكون لم يتصور الطرفين إلا ببعض صفاتهما «المميزة»، فيكون من تصورهما ببعض صفاتهما «المشتركة» مع ذلك ــ سواءً سميت «ذاتية» أو لم تسمّ ــ عالماً بثبوت تلك الصفات لهما وثبوت كثير مما يكون «لازماً» لهما، بخلاف من لم يتصور إلا الصفات «المميزة».

بطلان التفريق بين «الذاتى» و «اللازم» لثبوت كل منهما بغير «وسط» ١٥

المراد بالحد الأوسط

وذلك أنهم قرروا فى المنطق أن من «اللوازم» ما يكون «لازماً» بغير «وسط»، فهذا يعلم بنفس تصور «اللزوم».

و «الوسط» المذكور فى هذه المواضع هو عند ابن سينا ومحققيهم هو «الدليل»،

---

١ ــ تقدم معنى «يبده» على ص ١٣، حاشية ٢.

٢ ــ تقدم هذا التنبيه فى «الوجه الحادى عشر» من «المقام الأول»، ص ١٣-١٤.

٣ ــ على هامش الأصل هنا زيادة بخط غير المصنف وغير الذى قرأ عليه، وهو قوله: «أو، ما يكون كل من تصوراته وتصديقاته «بديهياً» لا يفتقر إلى «وسط» يكون بين الموضوع والمحمول».

٤ ــ كذلك هنا زيادة بنفس الخط: «ويتفاوتون فى حسن التصور وتمامه وفى سوء التصور ونقصه».

وهو « الحدّ الأوسط ».

وهذا يختلف باختلاف الناس؛ فقد يحتاج هذا فى العلم بِـ « اللزوم » إلى « دليل »، بخلاف الآخر.

الخطأ فى فهم المراد بـ « الوسط »

(٧٧) ومن لم يفهم مرادهم فى هذا الموضع يظنّ أنهم أرادوا بِـ « الوسط » ما هو وسط فى نفس الموصوف بحيث يكون ثبوت الوصف « اللازم » لِـ « الملزوم » بواسطته، لا يثبت بنفسه، كما قد فهم ذلك عنهم طائفة، منهم الرازى وغيره. وهذا، مع أنه غلط عليهم كما بيّنا ألفاظهم فى غير هذا الموضع، فهو أيضاً باطل فى نفسه.

ولا ريب أن من « اللوازم » ما يفتقر إلى « وسط »، ومنها ما لا يفتقر إلى « وسط » عندهم. وهذا أحد الفروق الثلاثة[1] التى فرّقوا بها بين « الذاتى » و « العرضى ١٠ اللازم » للماهية. وقد أبطلوا هذا الفرق. ويعبر بعضهم عن هذا الفرق بِـ « التعليل »، كما يعبر به ابن الحاجب.

فاذا كان فى « اللوازم » ما هو ثابت فى نفس الأمر بغير « وسط » ولا « علّة » لم يبق هذا فرقاً بين « الذاتى » وبين هذه « اللوازم »، فبطل التفريق بهذا. لكن من تصور « الذات » بهذه « اللوازم » فتصورُه أتمّ ممن لم يتصورها بهذه « اللوازم ».

١٥ وإذا كان المراد بِـ « الوسط » « الدليل الذى يعلل به الثبوت الذهنى، لا الخارجى »، فهذا يختلف باختلاف الناس. ولا ريب أن ما يستدل به — سواءً سمى « قياساً » أو « برهاناً » أو غير ذلك — قد يكون هو علة لثبوت الحكم فى نفس الأمر، ويسمى « قياس العلة » و « برهان العلة » و « برهان لم »[2]. وقد لا يكون كذلك، وهو الدليل المطلق، ويسمى « قياس الدلالة » و « برهان الدلالة » و « برهان ان »[3].

٢٠ وهذا مراد ابن سينا وغيره بِـ « الوسط ». وهذا مما تختلف فيه أحوال الناس.

---

١ — تقدم ذكر هذه الفروق الثلاثة فى ص ٦٣.

٢ — قال فى معيار العلم: « برهان اللم »، أى، ذكر ما يجاب به عن « لم؟ ».

٣ — وقال فيه: « برهان الآن »، أى هو دليل على أن الحد الأكبر موجود للأصغر من غير بيان علته.

فالتفريق بين « الذاتى » و « العرضى اللازم » أبعد. ولهذا أبطل ابن سينا الفرق بهذا، كما قد ذكرنا لفظه (٧٨) فى موضع آخر. فانه — على التفسيرين — من « اللوازم » ما يثبت بغير « وسط ».

فاذا قيل « الذاتى ما يثبت بغير وسط »، وقد عُرف أن « من اللوازم ما ثبت بغير وسط »، تبين بطلان هذا الفرق على كل تقدير. ٥

اختلاف أحوال الناس فى احتياجهم وعدم احتياجهم إلى « الدليل »

وأما كون « الوسط » — الذى هو « الدليل » — قد يفتقر إليه فى بعض القضايا بعض الناس دون بعض، فهذا أمر بين. فان كثيراً من الناس تكون القضية عنده « حسية » أو « مجرّبة » أو « مبرهنة » أو « متواترة »، وغيره إنما عرفها بالنظر والاستدلال. ١٠

ولهذا كثير من الناس لا يحتاج فى ثبوت « المحمول » لِـ « الموضوع » إلى « دليل » لنفسه، بل لغيره. ويبين ذلك لغيره بأدلة هو غنيٌّ عنها، حتى يضرب له أمثالا، ويقول له « أليس كذا ؟ »، « أليس كذا ؟ »، ويحتج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون « حداً أوسط » عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدلّ. بل قد يعلم الشيء بِـ « الحسّ » ويستدلّ على ثبوته لغيره بِـ « الدليل ». ١٥

وهذا أكبر من أن يحتاج إلى تمثيل. فما أكثر من يرى الكواكب ويرى الهلال وغيره، فيقول « قد طلع الهلال ». وتكون هذه القضية له « حسية »، وقد تكون عند غيره مشكوكا فيها، أو مظنونة، أو خبرية، بل قد يظنها كذباً إذا صدق المنجم الخارص القائل « إنه لا يرى »[1].

---

١ — قد رد المصنف على مثل هذا القائل فى رسالة « بيان الهدى من الضلال فى أمر الهلال » من « مجموعة الرسائل الكبرى »، ج ٢، ص ١٥٢-١٦٦، ط. مصر، سنة ١٣٢٣ هـ. وهى تأليف لطيف فيما يتعلق برؤية الهلال وعدد السنين والحساب، وفقنا الله للانتفاع بها وبغيرها من مؤلفاته القيمة.

بطلان منع المنطقيين الاحتجاج
بـ « المتواترات » و « المجربات » و « الحدسيات »

وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بـ « التواتر » و « التجربة » و « الحدس » يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على
٥ غيره ؛ بخلاف غيرها ، فانها مشتركة يحتجّ بها على المنازع .

(٧٩) وقد بيّنا فى غير هذا الموضع أن هذا تفريق فاسد .

المتواترات والمجربات من جنس المحسوسات

فان « الحسيات » الظاهرة والباطنة تنقسم أيضاً إلى خاصة وعامة . وليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه ، وكذلك ما وجده فى نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذته . لكن بعض « الحسيات » قد تكون مشتركة بين الناس ،
١٠ كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر والكواكب ، وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد فى رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة .

وكذلك الأمور المعلومة بـ « التواتر » و « التجارب » قد يشترك فيها عامة الناس ، كاشتراك الناس فى العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة ؛ واشتراكهم فى
١٥ وجود البحر — وأكثرهم ما رآه ؛ واشتراكهم فى العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ، ونحو ذلك . فان هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بنى آدم ، وإن قُدر من لم يبلغه أخبارهم فهم فى أطراف المعمورة لا فى الوسط .

« المجرّبات » تحصل بالحسّ والعقل

وكذلك « المجربات » . فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الريّ ،
٢٠ وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب الشديد يوجب الألم .

والعلم بهذه القضية الكلية « تجربيّ » . فان « الحس » إنما يدرك ريا معيناً ، وموت شخص معين ، وألم شخص معين . أما كون « كل من فُعل به ذلك يحصل له مثل ذلك »

فهذه القضية الكلية لا تعلم بِـ « الحس » ، (٨٠) بل بما يتركب من « الحس والعقل » . وليس « الحس » هنا هو « السمع » .

الحدسيات كالمجربات

وهذا النوع قد يسميه بعض الناس كله « تجربيات » ، وبعضهم يجعله نوعين : « تجربيات » و « حدسيات » . فان كان « الحس » المقرون بِـ « العقل » من فعل الانسان ، كأكله وشربه وتناوله الدواء ، سماه « تجربياً » ، وإن كان خارجاً عن قدرته ، كتغير ٥ أشكال القمر عند مقابلة الشمس ، سماه « حدسياً » . والأول أشبه باللغة . فان العرب تقول « رجل مجرَّب » — بالفتح — لمن جرّبته الأمور وأحكمته ، وإن كانت تلك من أنواع البلايا التى لا تكون باختياره .

الدوران والمناسبة أصلا التجربة

وذلك أن « التجربة » تحصل بنظره واعتباره وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً . فيرى ذلك عادة مستمرةً ، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب . فيضمّ « المناسبة » إلى « الدوران » مع « السبر والتقسيم » . فانه لا بدّ فى جميع ذلك من « السبر والتقسيم » الذى ينفى المزاحم . وإلا فمتى حصل الأثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ، ومن إضافته إلى كليهما .

وما يحتج به الفقهاء فى إثبات كون الوصف علة للحكم من « دوران » و « مناسبة » وغير ذلك إنما يفيد المقصود مع نفى المزاحم . وذلك يعلم بِـ « السبر والتقسيم » . فان ١٥ كان نفى المزاحم ظنياً كان اعتقاد العلية ظنياً ، وإن كان قطعياً كان الاعتقاد قطعياً ، إذا كان قاطعاً بأن الحكم لا بدّ له من علة ، وقاطعاً بأنه لا يصلح للعلة (٨١) إلا الوصف الفلانىّ .

وهكذا القضايا العادية من قضايا الطب وغيرها هى من هذا الباب . وكذلك قضايا النحو ، والتصريف ، واللغة ، من هذا الباب . ولكن فى اللغة يدور المعنى مع ٢٠ اللفظ ، لا ...[1] وفى النحو والتصريف يدور الحكم مع النوع . وهذا كالعلم بأن أكل الخبز ونحوه يشبع ، وشرب الماء ونحوه يروى ، ولبس الحشايا

١ — هنا بياض بقدر كلمة .

يوجب الدفأ، والتجرد من الثياب يوجب البرد، ونحو ذلك.

نفاة التعليل هم نفاة حكمة الله

لكن من لا يثبت «الأسباب» و «العلل» من أهل الكلام، كالجهم وموافقيه فى ذلك مثل أبى الحسن وأتباعه، يجعلون المعلوم اقتران أحد الأمرين بالآخر لمحض مشيئة القادر المريد، من غير أن يكون أحدهما سبباً للآخر ولا مولداً له.

٥ وأما جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين، أهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم، فيثبتون «الأسباب»، ويقولون: كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر فيُعلم أن فى النار قوة تقتضى التسخين، وفى الماء قوة تقتضى التبريد. وكذلك فى العين قوة تقتضى الابصار، وفى اللسان قوة تقتضى الذوق. ويثبتون «الطبيعة» التى تسمى «الغريزة» و «النحيزة» و «الخُلق» ١٠ و «العادة» ونحو ذلك من الأسماء.

ولهذا كان السلف كأحمد بن حنبل و الحارث المحاسبي وغيرهما يقولون: «العقل غريزة». وأما نفاة «الطبائع» فليس «العقل» عندهم إلا مجرّد العلم، كما هو قول أبى الحسن الأشعرى[1]، والقاضى أبى بكر، والقاضى أبى يعلى، وابن عقيل، وأبى الخطاب، والقاضى أبى بكر بن العربى، وغيرهم. وإن كان بعض هؤلاء (٨٢) قد ١٥ يختلف كلامهم، فيثبتون فى موضع آخر «الغرائز» و «الأسباب»، كما هو مذهب الفقهاء والجمهور.

حصول التجربة بالحس والعقل

فالمقصود أن لفظ «التجربة» يستعمل فيما جرّبه الانسان بـ «عقله وحسه»، وإن لم يكن من مقدوراته، كما قد جربوا أنه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء فى الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل؛ وجربوا أنه إذا بعدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد؛ ٢٠ وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها؛ وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحرّ؛ وإذا جاء الحر أورقت الأشجار وأزهرت. فهذا أمر يشترك فى العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجربوه.

---

١ ــ بهامش الأصل: «العقل عند الأشعرى مجرد العلم، ووافقه آخرون».

انجذاب الشبيه إلى الشبيه

ثم يعلم من يثبت « الأسباب » أن سبب ذلك أن شبيه الشيء منجذب إليه ، وضده هارب منه . فاذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وظاهر ما عليها ، فهربت السخونة إلى البواطن ، فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذى فى جوفه . ولهذا تكون الينابيع فى الشتاء حارة ، وتكون أجواف الحيوان حارة ، فتأكل فى الشتاء أكثر مما تأكل فى الصيف بسبب هضم الحرارة للطعام . وإذا كان الصيف سخن الهواء ، فسخنت الظواهر ، وهربت البرودة إلى البواطن ، فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان ، وتبرد الينابيع . ولهذا يكون الماء النابع فى الصيف أبرد منه فى الشتاء ، ويضعف الهضم للطعام .

فهذه القضايا ونحوها « مجرّبات » عادّيات ، وإن كان كثير منها يقع بغير فعل بنى آدم .

التجربة من فعل الانسان وفعل غيره

وكذلك ما علم من سنة الله تعالى من نصر أنبيائه وعباده المؤمنين ، وعقوباته لأعدائه الكافرين ، هو مما قد علم ويحصل به الاعتبار ، وإن لم يكن ذلك مما يقدر عليه المجرب نفسه . وقد يعلم الانسان من فعل غيره ما يحصل له به العلم « التجربىّ » ، وإن لم يكن له قدرة على فعل الغير .

وأيضاً فالسبب المقتضى للعلم بِـ « المجرّبات » هو تكرّر اقتران أحد الأمرين بالآخر ، إما مطلقاً وإما مع الشعور بِـ « المناسب » . وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعله وما تكرّر بغير فعله . فكونه بفعله وصف عديم التأثير فى اقتضاء العلم ، فلا يحتاج أن يجعل هذا نوعاً غير النوع الآخر مع تساويهما فى السبب المقتضى للعلم ، إلا لبيان شمول « المجرّبات » لهذين الصنفين ، كما يقال فى « الحسيات » إنها تتناول ما أحسه ببصره ، وسمعه ، وشمه ، وذوقه ، ولمسه ، ونحو ذلك .

الحسيات وأنواعها

مع أن الفرق الذى بين أنواع « الحسيات » تختلف فيه العلوم أعظم مما[1] تختلف فى هذا . فان « البصر » يرى من غير مباشرة المرئىّ . و« الذوق » و« الشم » و« اللمس »

١ ــ كذا فى نسخة دائرة المعارف ، وفى الأصل « ما » ، والاول أصح .

لا يحصل له الاحساس إلا بمباشرة المحسوس. و «السمع» — وإن كان يحس الأصوات — فالمقصود الأعظم به معرفة الكلام وما يخبر به المخبرون من العلم.

المفاضلة بين السمع والبصر

وهذا سبب تفضيل طائفة من الناس لِـ «السمع» على «البصر»، كما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره. وقال الأكثرون: «البصر» أفضل من «السمع». والتحقيق أن

٥ (٨٤) إدراك «البصر» أكمل كما قاله الأكثرون، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ليس المخبر كالمعاين»[1]. لكن «السمع» يحصل به من العلم لنا أكثر مما يحصل بِـ «البصر». فـ «البصر» أقوى وأكمل، و «السمع» أعمّ وأشمل.[2]

وهاتان الحاستان هما الأصل فى العلم بالمعلومات التى يمتاز بها الانسان عن البهائم.

استطراد

١٠ ولهذا يقرن الله بينهما وبين «الفؤاد» فى مواضع.

كقوله تعالى: إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا — الاسراء ١٧: ٣٦.

وقوله تعالى: وَٱللهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ — النحل ١٦: ٧٨.

١٥ وقال: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَـٰئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ — الأعراف ٧: ١٧٩.

وقال: وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَـٰرًا وَأَفْـِٔدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَـٰرُهُمْ وَلَا أَفْـِٔدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللهِ وَحَاقَ بِهِم

---

١ — تقدم بيان تخريجه فى حاشية ص ٤٢.

٢ — للعلامة ابن القيم رح تحقيق مبسوط فى مسألة المفاضلة بين السمع والبصر فى «مفتاح دار السعادة»، ج ١، ص ١١٠-١١٢، ط. مصر، ١٣٢٣ هـ.

مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ — الأحقاف ٤٦ : ٢٦ .

وقال تعالى: خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ — البقرة ٢ : ٧ .

وقال تعالى: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ — البقرة ٢ : ١٨ — فى حق المنافقين.
وقال فى حق الكافرين: فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ — البقرة ٢ : ١٧١ .

وقال تعالى: وَقَالُوا قُلُوبُنَا فى أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِى ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ — فصلت ٤١ : ٥ .

وقال (٨٥) تعالى: وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوراً. وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِى ءَاذَانِهِمْ وَقْراً وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً — الاسراء ١٧ : ٤٥-٤٦ . ونظائر هذا متعددة. ١٠

عود إلى أصل الموضوع

الشم والذوق واللمس كالجنس الواحد

وأما «الشم» و«الذوق» و«اللمس» فحسّ محض لا يحصل إلا بمباشرة الحيوان لذلك. فالثلاثة كالجنس الواحد. وقد قال تعالى: وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّى إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُم عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِى أَنْطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ — فصلت ٤١ : ١٩-٢١ .

فالجلود إن خُصّت بـ«اللمس» لم يدخل فيها «الشم» و«الذوق». وإن قيل «بل يدخل فيها» عمّت الجميع. وإنما ميّزت عن «اللمس» لاختصاصها ببعض الأعضاء وبنوع من المدركات — وهو «الطعوم» و«الروائح». فان سائر البدن لا يميّز بين طعم وطعم وريح وريح، ولكن يميز بين الحارّ والبارد، واللين والصلب، والناعم ٢٠

والخشن، ويميّز بين ما يلتذ به وبين ما يتألم به، ونحو ذلك.

المجربات والمتواترات كالحسيات

والمقصود أنهم جعلوا «المجرّبات» و «المتواترات» مما يختصّ به من حصل له ذلك، فلا يصلح أن يحتجّ به على غيره. وهذه قد يحصل فيها اختصاص واشتراك، كما أن «الحسيات» كذلك قد يحصل فيها اختصاص واشتراك.

أنواع المعلومات

وأيضاً فالاشتراك قد يكون فى عين المعلوم المدرك، وقد يكون فى نوعه. فالأول كاشتراك الناس (٨٦) فى رؤية الشمس والقمر وغيرهما؛ والثانى كاشتراكهم فى معرفة الجوع والعطش، والرىّ والشبع، واللذة والألم.

فان المعيّن الذى ذاقه هذا الشخص ليس هو المعيّن الذى ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق ما فى باطنه. ولكن يشترك الناس فى معرفة جنس ذلك.

١٠ وما يسمعونه من الرعد وما يرونه من البرق يشترك أهل المكان الواحد فى رؤية «المعيّن» وسمعه، ويشترك الناس فى رؤية «النوع» وسمعه، إذ الرعد والبرق الذى يحصل فى زمان ومكان يكون غير ما يحصل فى زمان آخر ومكان آخر.

ومن «المحسوسات» المعروفة بالرؤية أنواع كثيرة من الحيوان والنبات وغير ذلك يوجد ببعض البلاد دون بعض. فتكون «مشهورة» و «مرئية» لمن رآها دون سائر ١٥ الناس، فانهم إنما يعلمون ذلك بـ «الخبر». وذلك «الخبر» قد يكون المشتركون فيه أكثر من المشتركين فى «الرؤية».

فتبيّن أن القضايا «الحسية» و «المتواترة» و «المجرّبة» قد تكون مشتركة، وقد تكون مختصة. فلا معنى للفرق بأن هذه يحتجّ بها على المنازع دون هذه.

إنكارُ «المتواترات» هو من أصول الالحاد والكفر

٢٠ ثم هذا الفرق — مع ظهور بطلانه — هو من أصول الالحاد والكفر.

إنكار النبوات والمعجزات

فان المنقول عن الأنبياء بـ «التواتر» من المعجزات وغيرها، يقول أحد هؤلاء

— بناء على هذا الفرق: «هذا لم يتواتر عندى، فلا يقوم به الحجة علىّ». فيقال له: «اسمع كما سمع غيرك، وحينئذ يحصل لك العلم».

(٨٧) وإنما هذا كقول من يقول: «رؤية الهلال أو غيره لا تحصل إلا بالحس، وأنا لم أره» فيقال له «أنظر إليه كما نظر غيرك، فتراه — إذا كنت لم تصدق المخبرين»

وكمن يقول: «العلم بالنبوة لا يحصل إلا بعد النظر، وأنا لا أنظر، أو لا أعلم وجوب النظر حتى أنظر».

قيام حجة الله بالتمكن من العلم فقط

ومن جواب هؤلاء أن حجة الله برسله قامت بالتمكن من العلم. فليس من شرط حجة الله تعالى علمُ المدعوّين بها.

إعراض الكفار عن القرآن لا يمنع من قيام الحجة عليهم

ولهذا لم يكن إعراض الكفار عن استماع القرآن وتدبّره مانعاً من قيام حجة الله تعالى عليهم. وكذلك إعراضهم عن استماع المنقول عن الأنبياء وقراءة الآثار المأثورة عنهم لا يمنع الحجة، إذ المُكْنَة حاصلة.

فلذلك قال تعالى: وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِراً كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِى أُذُنَيْهِ وَقْراً فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ — لقمان ٣١ : ٧.

١٥ وقال تعالى: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْءَانِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ. فَلَنُذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَاباً شَدِيداً... الآية — فصلت ٤١ : ٢٦-٢٧.

وقال تعالى: وَقَالَ الرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِى اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْءَانَ مَهْجُوراً. وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوّاً مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِياً وَنَصِيراً — الفرقان ٢٥ : ٣٠-٣١.

٢٠ وقال تعالى: فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ. وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِى (٨٨) أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيراً. قَالَ كَذَٰلِكَ

أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ — طه ٢٠ : ١٢٣-١٢٦ .

وقال تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَـٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا — النساء ٤ : ٦١ .

وقال: وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً ٥ وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ — البقرة ٢ : ١٧١ .

إنكار الآثار النبوية

ومن هذا الباب إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنّة من الآثار النبوية والسلفية المعلومة عندهم — بل المتواترة عندهم عن النبيّ صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم باحسان .

فان هؤلاء يقولون: « هذه غير معلومة لنا »، كما يقول من يقول من الكفار إن ١٠ معجزات الأنبياء غير معلومة لهم. وهذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك. وإلا، فلو سمعوا ما سمع أولئك وقرأوا الكتب المصنفة التى قرأها أولئك لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك .

عدم العلم ليس علماً بالعدم

و « عدم العلم » ليس « علماً بالعدم »، و « عدم الوجدان » لا يستلزم « عدم الوجود ». فهم إذا لم يعلموا دلك لم يكن هذا علماً منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم ١٥ غيرهم به. بل هم كما قال الله تعالى: بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ — يونس ١٠ : ٣٩ .

إنكار الجن

وتكذيب من كذّب بالجنّ هو من هذا الباب. وإلا، فليس عند المتطبّب والمتفلسف دليل عقلىّ بنفى وجودهم. لكن غايته أنه ليس فى صناعته ما يدل على وجودهم. وهذا إنما يفيد « عدم العلم »، لا « العلم بالعدم ». وقد اعترف بهذا ٢٠ حُذّاق الأطباء والفلاسفة، كأبقراط وغيره .

والمقصود هنا التنبيه (٨٩) على كليّات طرق العلم التى تكلم فيها هؤلاء وغيرهم .

شرك الفلاسفة أشنع من شرك أهل الجاهلية

بحث قيم على سبيل الاستطراد

ولهذا لما صنف طائفة فى تقدير الشرك على أصولهم، وأثبتوا الشفاعة التى يثبتها المشركون، كان شرك هؤلاء شراً من شرك مشركى العرب وغيرهم.

شرك مشركى العرب واستشفاعهم

فان مشركى العرب وغيرهم — ممن يُقرّ بأن الربّ فاعل بمشيئته وقدرته، وأنه خالق كل شيء، وأن السموات والأرض مخلوقة لله، ليست مقارنة له فى الوجود دائمة بدوامه — كانوا يعبدون غير الله ليقرّبوهم إليه زلفى، ويتخذونهم شفعاء يشفعون لهم عند الله، بمعنى أنهم يدعون الله لهم فيُجيب الله دعاءهم له. وهؤلاء المشركون الذين بيّن القرآن كفرهم وجاهدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على شركهم.

١٠ قال تعالى: وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنا عِنْدَ اللهِ — يونس ١٠ : ١٨.

وقال تعالى: وَالذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ — الزمر ٣٩ : ٣.

وقال تعالى: قُلِ ادْعُوا الذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا. أُولَٰئِكَ الذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ ١٥ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً — الاسراء ١٧ : ٥٦-٥٧. قالت طائفة من السلف: كان أقوام يدعون الملائكة والأنبياء، فقال تعالى: هؤلاء الذين تدعونهم يتوسلون إلىّ كما تتوسلون إلىّ، ويرجون (٩٠) رحمتى كما ترجون رحمتى، ويخافون عذابى كما تخافون عذابى.

٢٠ وقال تعالى: مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِن دُونِ اللهِ وَلَٰكِن كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ. وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ

وَالنَّبِيِّينَ أرباباً أيأمُرُكُمْ بِالْكُفرِ بَعْدَ إذْ أنتُمْ مُسْلِمُون – آل عمران ٣ : ٧٩-٨٠ .

وقال تعالى : قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ . وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إلَّا لِمَنْ أذِنَ لَهُ – سبأ ٣٤ : ٢٢-٢٣ .

٥ وقال تعالى : وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمٰوَاتِ لا تغني شفاعتهم شيئا إلَّا مِن بَعْدِ أنْ يَأْذَنَ اللهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى – النجم ٥٣ : ٢٦ .

وقال تعالى : وَلَا يَشْفَعُونَ إلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ – الأنبياء ٢١ : ٢٨ .

ومثل هذا فى القرآن كثير .

« الملٰئكة » عند العرب

والعرب كانوا – مع شركهم وكفرهم – يقولون : « إن الملٰئكة مخلوقون » . وكان من يقول منهم « إن الملٰئكة بنات الله » يقولون أيضاً « إنهم محدَثون » ، ويقولون : « إنه صاهر إلى الجنّ ، فولدت له الملٰئكةَ » .

وقولهم من جنس قول النصارى فى أن المسيحَ ابنُ الله ، مع أن مريم أمّه . ولهذا قرن سبحانه بين هؤلاء وهؤلاء.[1]

١٥ وقول هؤلاء الفلاسفة شرّ من قول هؤلاء كلهم .

« الملٰئكة » عند الفلاسفة

فان « الملٰئكة » عند من آمن بالنبوّات منهم هى « العقول العشرة » ، وتلك عندهم قديمة أزليّة . و « العقل » رب (٩١) كل ما سوى الرب عندهم . وهذا لم يقل مثله أحد من اليهود والنصارى ومشركى العرب – لم يقل أحد : إن ملَكاً من الملٰئكة ربّ العالم كله .

٢٠ ويقولون : « إن العقل الفعّال مُبدِع لما تحت فلك القمر » . وهذا أيضاً كفرٌ لم يصل إليه أحد من كفّار أهل الكتاب ومشركى العرب .

١ – فى مثل قوله تعالى : وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون – إلى قوله – مشفقون – الأنبياء ٢١ : ٢٦-٢٨ .

الشفاعة عند الفلاسفة

وهؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأتباعه، كصاحب[١] «الكتب المضنون بها على غير أهلها»، ومن وافقهم من القرامطة والباطنية من الملاحدة والجهال الذين دخلوا فى الصوفية وأهل الكلام، كأهل «وحدة الوجود» وغيرهم.

يجعلون «الشفاعة» مبنيّة على ما يعتقدونه من أن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته، وليس عالماً بـ«الجزئيات»، ولا يقدر أن يغير العالم، بل العالم فيض فاض عنه بغير مشيئته وقدرته وعلمه.

فيقولون: إذا توجه المستشفع إلى من يعظمه من «الجواهر العالية» كـ«العقول» و«النفوس» و الكواكب والشمس والقمر، أو إلى «النفوس المفارقة» مثل بعض

---

١ ــ هو الامام أبو حامد الغزالى، رحمه الله، كما صرح بذلك المصنف فى «تفسير سورة الاخلاص»، ط. المنيرية بمصر، ١٣٥٢ هـ، ص ٨١، حيث قال: «وفى كلام أبى حامد الغزالى فى «الكتب المضنون بها على غير أهلها»، وغير ذلك من معانى هؤلاء قطعة كبيرة، الخ». وقال الغزالى نفسه فى كتابه «الأربعين فى أصول الدين»: «وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة ولا مراقبة فلا تصادفه إلا فى بعض «كتبنا المضنون بها على غير أهلها»، وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتشرئب بطلبه، فتستهدف للمشافهة بصريح الرد، إلا أن تجمع ثلاث خصال». ثم ذكر تلك الخصال التى لا يكاد يجمعها إلا أفذاذ من الناس.

وله كتاب مخصوص باسم «المضنون به على غير أهله»، وقد طبع مراراً بمصر وغيرها.

وقد زعم صاحب «كشف الظنون» أن هذا الكتاب ليس للغزالى، بل أنه اختلق عليه، وقال: «وقد اشتمل الكتاب على التصريح بقدم العالم، ونفى علم القديم بالجزئيات، ونفى الصفات. وكل واحدة من هذه يكفر الغزالى قائلها، هو وأهل السنة أجمعون. فكيف يتصور أنه يقولها؟»

ثم ذكر أن الكتاب يحتوى على أجوبة مسائل تسع سئل عنها الغزالى، وفى التاسعة فصول كثيرة. ويشتمل على أربعة أركان. الأول: فى معرفة الربوبية؛ الثانى: فى معرفة الملائكة؛ الثالث: فى حقائق المعجزات؛ الرابع: فى معرفة ما بعد الموت.

وقال فى الأخير: «وصنف أبوبكر محمد بن عبد الله المالقى، المتوفى سنة ٧٥٠ هـ، كتابا فى رده».

وقد كتب على هامش أصلنا بعض قارئيه شيئاً عن هذا الكتاب، وقال فى أثنائه: «طالعته ورأيت فيه من الكفريات ما لا يدخل فى قدرة إبليس، وأحرقته فى سنة ١١٧٣».

وهذا نص ما قال مصنفه فيه عن «الشفاعة»: «فالشفاعة عبارة عن نور يشرق من الحضرة الالهية على جوهر النبوة، وينتشر منها إلى كل جوهر استحكمت مناسبته مع جوهر النبوة لشدة المحبة، وكثرة المواظبة على السنة، وكثرة الذكر بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم... الخ».

الصالحين ، فانه يتصل بذلك المعظَّم المستشفَع به . فاذا فاض على ذلك ما يفيض من جهة الرب فاض على هذا المستشفع من جهة شفيعه .

تمثيل الشفاعة عندهم

ويمثلونه بالشمس إذا طلعت على مرآة ، فانعكس الشعاع الذى على المرآة على موضع آخر ، فأشرق بذلك الشعاع . فذلك الشعاع حصل له بمقابلة المرآة ، وحصل ٥ للمرآة بمقابلة الشمس[1] .

فهذا الداعى المستشفع إذا توجه إلى شفيعه (٩٢) أشرق عليه من جهته مقصود الشفاعة ، وذلك الشفيع يشرق عليه من جهة الحق .

أصل دعاء الموتى

ولهذا يرى هؤلاء دعاء الموتى عند القبور وغير القبور ، ويتوجهون إليهم ، ويستعينون بهم ، ويقولون : إن أرواحنا إذا توجّهت إلى روح المقبور فى القبور ١٠ اتصلت به ، ففاضت عليها المقاصد من جهته .

وكثير منهم ومن غيرهم من الجهال يرون الصلوٰة والدعاء عند قبور الأنبياء والصالحين من أهل البيت وغيرهم أفضلُ من الصلوات الخمس والدعاء فى المساجد ، وأفضل من حجّ البيت العتيق .

الموازنة بين قول الفلاسفة وقول العرب

ومعلوم أن كفر هؤلاء بما يقولونه فى الشفعاء أعظم من كفر مشركى العرب بما قالوه فيهم . لأن كلا الطائفتين عبدوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ، وقالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله . لكن العرب أقرّوا بأن الله عالم بهم ، قادر عليهم ، يخلق بمشيئته وقدرته ، وقالوا : إن هؤلاء ينفعوننا بدعائهم لنا .

قول ابن سينا فى الشفعاء

وأما مشركوا الفلاسفة ، كما ذكره ابن سينا ومن اتبعه ، فيقولون : إن من يستشفع به لا يدعو الله لنا بشيء ، والله لا يعلم دعاءنا ولا دعاءه ، ولا يسمع نداءنا ولا ٢٠ نداءه ، بل ولا يعرف بنا ولا نراه ولا يعرف به . فانا نحن من « الجزئيات » ، والله لا يعلم « الجزئيات » عندهم ، ولا يقدر على تغيير شيء من العالم ، ولا يفعل بمشيئته .

---

١ — بهامش الكتاب هنا حاشيتان بغير خط المصنف ، قد حاول فيهما كاتباهما شرح تمثيل الشمس والمرآة هذا ماليس تحته طائل ، فحذفنا بيانهما .

لكن قالوا : لكن نحن إذا توجهنا إلى هؤلاء بالدعاء لهم والسؤال منهم — بل وبالعبادة لهم — فاض علينا ما يفيض منهم ، وفاض عليهم مما يفيض من جهة الله .

محاولة رد الباطل بالباطل

ثم إن طائفة من أهل الكلام يردّون عليهم باطلهم (٩٣) بقول باطل ، فيردّون فاسداً بفاسد ، وإن كان أحدهما أكثر فساداً . مثل إنكار كثير منهم لكثير من الأمور الرياضية ، كاستدارة الفلك ، وغير ذلك مما دلّ عليه الكتاب والسنة وآثار السلف مع دلالة العقل . ٥

أو يفعلون كما فعله الشهرستانى فى « الملل والنحل » ، حيث أخذ يذكر المفاضلة بين « الأرواح العلوية » وبين « الأنبياء » ، ويجعل إثباتَ هذه وسائطَ أولى من تلك — تفضيلاً لأقوال الحنفاء على أقوال الصابئة . وهذا غلط عظيم .

وساطة الملئكة فى التبليغ فحسب

فان الحنفاء لا يثبتون بين الله وبين مخلوقاته واسطة فى عبادته وسؤاله ، وإنما يثبتون الوسائط فى تبليغ رسالاته . فأصل الحنفاء شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمداً وغيره من الرسل رسلُ الله . .

وأما الوسائط التى يثبتها المشركون ، فيجعلون الملئكة معبودين ، وهذا كفر وضلال . وتوسط الملئكة بمعنى تبليغ رسالات الله ، أو بمعنى أنهم يفعلون ما يفعلونه باذن الله ، مما اتفق عليه الحنفاء.[1] ١٥

إضلال الشياطين المشركين

ومعلوم أن المشركين من عُبّاد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تُضلّهم ، فتُكلمهم ، وتقضى لهم بعض حوائجهم ، وتخبرهم بأمور غائبة عنهم .

وكان للكُهّان شياطينُ تخبرهم وتأمرهم ، وإن كان الكذب فيما يقولونه أكثر من الصدق .

وهكذا المشركون فى زماننا الذين يدعون غير الله كالشيوخ الغائبين والموتى ، ٢٠ تتصور لهم الشياطين فى صُور الشيوخ ، حتى يظنّوا أن الشيخ حضر ، أو أن الله صوّر

---

١ — قد فصل المصنف هذا البحث فى رسالة « الواسطة بين المخلوق والخالق » ضمن « مجموعة الرسائل الصغرى » ، ط . مصر ، سنة ١٣٢٣ هـ ، ص ٤٥-٥٤ .

على صورته ملكًا، وأن ذلك من بركة دعائه. وإنما يكون الذى تصوّر لهم شيطان من الشياطين.

وهذا مما نعرف أنه ابتُلِىَ به فى زماننا وغير زماننا خلقٌ كثير، أعرف منهم عدداً، وأعرف من ذلك وقائع متعددة.[1]

—والمقابرية

—والفلاسفة

والشياطين أيضاً تُضلّ عُبّادَ القبور، كما كانت تضل المشركين من العرب وغيرهم. وكانت اليونان من المشركين، يعبدون الأوثان، ويعانون السحر، كما ذكروا ذلك عن أرسطو وغيره. وكانت الشياطين تضلهم، وبهم يتم سحرهم. وقد لا يعرفون هم أن ذلك (٩٤) من الشياطين، بل قد لا يقرّون بالشياطين. بل يظنّون ذلك كله من «قوّة النفس» أو من «أمور طبيعيّة» أو من «قوى فلكيّة». فان هذه الثلاثة هى أسباب عجائب العالم عند ابن سينا وموافقيه.

أسباب عجائب العالم عندهم

١٠

وهم جاهلون بما سوى ذلك من أفعال الشياطين، الذين هم أعظم تأثيراً فى العالم فى الشرّ من هذا كله. وجاهلون بملٰئكة الله، الذين يجرى بسببهم كل خير فى السماء والأرض.

فساد دعواهم فى الملٰئكة والشياطين

وما يدّعونه من جعل «الملٰئكة» هى «العقول العشرة» أو هى «القوى الصالحة فى النفس»، وأن «الشياطين» هى «القوى الخبيثة»، مما قد عُرِف فساده بالدلائل العقلية، بل بالضرورة من دين الرسول.

فاذا كان شرك هؤلاء وكفرهم فى نفس التوحيد وعبادة الله وحده أعظم من شرك مشركى العرب وكُفرهم، فأى كمال للنفس فى هذه الجهالات؟

وهذا وأمثاله يفتقر إلى بسط كثير. وقد ذكرنا منه طرفاً فى مواضع غير هذا.

٢٠ والمقصود هنا ذكر ما ادّعاه هؤلاء فى «البرهان المنطقى».

---

١ — إقرأ المصنف فصلا ممتعاً فى تلاعب الشياطين والجن ببنى آدم ووقائعهم العجيبة الغريبة فى «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان»، ص ٥٥-٧٣، ج ١، من «مجموعة الرسائل الكبرى»، ط. مصر، سنة ١٣٢٣ ﻫ.

بطلان دعواهم: لا بد فى « البرهان » من « قضية كلية »

وأيضاً، فاذا قالوا: العلوم اليقينية النظرية لا تحصل إلا بـ « البرهان » — الذى هو عندهم « قياس شمولىّ ». وعندهم لا بد فيه من « قضية كلية موجبة ».

ولهذا قالوا: إنه لا تناج عن قضيتين « سالبتين » ولا « جزئيتين » فى شىء من أنواع القياس، لا بحسب صورته، كـ « الحملى »، و« الشرطى المتصل »، و« المنفصل »؛ ٥ ولا بحسب مادّته، لا « البرهانى »، ولا « الخطابى »، (٩٥) ولا « الجدلى »، بل ولا « الشعرى ».

لا بد من العلم بكون القضية كلية

فيقال: إذا كان لا بد فى كل ما يسمونه « برهاناً » من « قضية كلية » فلا بد من العلم بتلك « القضية الكلية »، أى من العلم بكونها « كلية ». وإلا، فمتى جُوز عليها أن لا تكون « كلية » بل « جزئية » لم يحصل العلم بموجبها. و « المهملة » — وهى المطلقة التى يحتمل لفظها أن يكون « كلية » و « جزئية » — فى قوة « الجزئية ».

وإذا كان لا بد فى العلم الحاصل بالقياس — الذى يخصونه باسم « البرهان » — من العلم بـ « قضية كلية موجبة »، فيقال:

العلم بتلك القضية إن كان « بديهياً » أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها « بديهياً » بطريق الأولى. ١٥

وإن كان « نظرياً » احتاج إلى علم بديهى، فيفضى إلى « الدور المعى » أو التسلسل فى أمور لها « مبدأ محدود ». فان عِلم ابن آدم إذا توقف على عِلمٍ منه، وعِلمه على علمٍ منه، فعلمه له مبدأ، لأنه نفسه له مبدأ؛ ليس هذا كـ « تسلسل الحوادث الماضية »؛ وأيضاً فانه تسلسل فى « المؤثرات ». وكلاهما[1] باطل.

القضايا « الحسية » واخواتها

وهكذا يقال فى سائر القضايا الكلية التى يجعلونها « مبادئ البرهان » ويسمونها « الواجب قبولها ». سواء كانت « حسية » ظاهرة، أو باطنة، وهى التى يحسها بنفسه؛

---

١ — يعنى « الدور » و « التسلسل ».

أو كانت من «المجربات»، أو «المتواترات»، أو «الحدسيات» — عند من يجعل منها ما هو من «اليقينيات الواجب قبولها».

مثل العلم بكون ضوء القمر مستفاداً من الشمس إذا رأى اختلاف أشكاله عند اختلاف محاذياته للشمس، كما يختلف إذا فارقها بعد الاجتماع كما فى ليلة الهلال، وإذا كان ليلة الاستقبال عند الابدار.[1]

وهم متنازعون: (٩٦) هل «الحدس» قد يفيد اليقين؛ أم لا؟

القضايا العقلية

ومثل «العقليات المحضة»، كقولنا: «الواحد نصف الاثنين»؛ و «الكلّ أعظم من الجزء»؛ و «الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»؛ و «الضدّان لا يجتمعان»؛ و «النقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان».

فما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل «مقدّمة» فى «البرهان» إلا والعلم بـ«النتيجة» ممكن بدون توسّط ذلك «البرهان». بل هو الواقع كثيراً.

فاذا علم أن «كل واحد فهو نصف كل اثنين» وأن «كل اثنين نصفهم واحد» فانه يعلم أن «هذا الواحد نصف هذين الاثنين. وهلمّ جرّا فى سائر «القضايا المعيّنة» من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية.

وكذلك كل «كلٍّ» و «جزءٍ»، يمكن العلم بأن «هذا الكل أعظم من جزئه» بدون توسّط القضية الكلية.

وكذلك «هذان النقيضان» من تصورهما نقيضين فانه يعلم أنهما «لا يجتمعان ولا يرتفعان». فكل أحد يعلم أن «هذا المعيّن لا يكون موجوداً معدوماً» و «لا يخلو من الوجود والعدم» كما يعلم «المعيّن الآخر». ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدلّ عليه بأن «كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً».

الضدان

وكذلك الضدّان. فان الانسان يعلم أن «هذا الشيء لا يكون أسود أبيض» و «لا يكون متحركاً ساكنا»، كما يعلم أن الآخر كذلك. ولا يحتاج فى العلم بذلك

[1] — أى، عند طلوعه بدراً. وسمى البدر «بدراً» لمبادرته الشمس بالطلوع فى ليلته، كأنه يعجله المغيب.

إلى قضية كلية بأن «كل شيء لا يكون أسود أبيض»، و «لا يكون متحركاً ساكناً».
وكذلك فى سائر ما يعلم تضادّهما. فان عَلم تضادّ المعيّنين علم أنهما لا يجتمعان. وإن لم يعلم تضادّهما لم يغنه العلم بالقضية الكلية — وهى علمه بأن «كل ضدّين لا يجتمعان». فان العلم بالقضية الكلية يفيد العلم بِـ «المقدمة (٩٧) الكبرى» المشتملة على «الحدّ الأكبر»، وذلك لا يغنى بدون العلم بِـ «المقدمة الصغرى» المشتملة على ٥ «الحدّ الأصغر». والعلم بِـ «النتيجة» — وهو أن «هذين المعينين ضدان، فلا يجتمعان» — يمكن بدون العلم بالمقدّمة الكبرى — وهو أن «كل ضدّين لا يجتمعان». فلم يفتقر العلم بذلك إلى القياس الذى خصوه باسم «البرهان».

وإن كان «البرهان» فى كلام الله ورسوله وكلام سائر أصناف العلماء لا يختص بما يسمونه هم «البرهان». وإنما خصوا هم لفظ «البرهان» بما اشتمل على القياس ١٠ الذى خصوا صورته ومادّته بما ذكروه.

النقيضان: إبطال قول من يثبت الأحوال

مثال ذلك: أنه إذا أريد إبطال قول من يثبت «الأحوال» ويقول «إنها لا موجودة ولا معدومة»، فقيل: «هذان نقيضان» و «كل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان»، فان هذا «جعل للواحد لا موجوداً ولا معدوماً»، ولا يمكن «جعل شيء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً فى حال واحدة»، فلا يمكن «جعل ١٥ الحال، لا موجودة ولا معدومة». كان العلم بأن «هذا المعيَّن لا يكون موجوداً معدوماً» ممكناً بدون هذه القضية الكلية، فلا يفتقر العلم بِـ «النتيجة» إلى «البرهان».

مثال الحدوث والامكان

وكذلك إذا قيل: إن «هذا ممكن» و «كل ممكن فلا بد له مُن مرجِّح لوجوده على عدمه» — على أصحّ القولين — أو «لأحد طرَفيه» — على قول طائفة من الناس؛ أو قيل: «هذا محدَث» و «كل محدَث فلا بد له من محدِث». فتلك القضية الكلية — ٢٠ وهى قولنا «كل محدَث لا بد له من محدِث» و «كل ممكن لا بد له مرجّح» — يمكن العلم بأفرادها المطلوبة بالقياس البرهانى عندهم بدون العلم بالقضية الكلية التى لا يتمّ «البرهان» عندهم إلا بها، فيعلم أن «هذا المحدث لا بد له من محدِث» و «هذا

الممكن لا بد له من مرجّح».

فان شكّ عقله وجوّز أن «يحدث هو بلا محدث أحدثه» أو أن (٩٨) «يكون — وهو «ممكن» يقبل الوجود والعدم — بدون مرجّح يرجح وجوده»، جوّز ذلك فى غيره من المحدَثات والممكنات بطريق الأولى. وإن جزم بذلك فى نفسه لم يحتج ٥ عليه بـ «النتيجة المعينة» — وهو قولنا «وهذا محدَث، فله محدِث» أو «هذا ممكن، فله مرجح» — إلى العلم بالقضية الكلية، فلا يحتاج إلى «القياس البرهانى».

ومما يوضح هذا أنك لا تجد أحداً من بنى آدم يريد أن يعلم مطلوباً بالنظر، ويستدلّ عليه بقياس برهانىّ يعلم صحّته، إلا ويمكنه العلم به بدون ذلك القياس البرهانى المنطقى.

١٠ فساد قولهم بأنه لا بد فى كل علم نظرى من «مقدمتين»

ولهذا لاتجد أحداً من سائر أصناف العقلاء غير هؤلاء ينظم دليله من «المقدمتين» كما ينظمه هؤلاء. بل يذكرون الدليل المستلزم للمدلول.

تعدد المقدمات بحسب الحاجة

ثم الدليل قد يكون مقدّمة واحدة، وقد يكون مقدّمتين، وقد يكون مقدّمات، بحسب حاجة الناظر المستدلّ، إذ حاجة الناس تختلف.

خطأ حصر حصول العلم على مقدمتين

وقد بسطنا ذلك فى الكلام على «المحصّل»[1]، وبينا تخطئة جمهور العقلاء لمن قال: إنه لا بدّ فى كل علم نظرىّ من «مقدمتين» لا يستغنى عنهما، ولا يحتاج إلى أكثر منهما، كما يقوله من يقوله من المنطقيين.

وهذا ينبغى أن تأخذه من الموادّ «العقلية» التى لا يستدلّ عليها بنصوص الأنبياء، فانه يظهر بها فساد منطقهم.

٢٠ الكلام على تمثيلهم: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام

مثال تحريم النبيذ

وأما إذا أخذته من الموادّ المعلومة بأقوال الأنبياء فانه يظهر الاحتياج إلى القضية

---

١ — هو كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازى، وطبع بمصر سنة ١٣٢٣ هـ.

الكلية. كما إذا أردنا بيان «تحريم النبيذ المتنازع فيـه»، فقلنا: «النبيذ مُسكر» و «كل مسكر حرام». أو قلنا: «إنه خمر» و «كل خمر حرام».

فقولنا «النبيذ المسكر خمر» يُعلم بالنصّ، وهو قول النبيّ صلى الله عليـه وآله وسلم: «كل مسكر خمر». وقولنا «كل خمر حرام» يعلم بالنص والاجمـاع. وليس فى ذلك نزاع، وإنما النزاع (٩٩) فى «المقدمة الصغرى». وقد ثبت فى صحيح مسلم عن النبيّ ٥ صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام».[١]

لا يكون لفظ الحديث على النظم المنطق

وفى لفظ: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام».[٢] وقـد يظن بعض الناس أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر هذا على النظم المنطق ليبين «النتيجة» بِـ «المقدّمتين» كما يفعله المنطقيون. وهذا جهل عظيم ممن يظنه. فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أجلّ قدراً من أن يستعمل مثل هذه الطريق فى بيان العلم. ١٠

بل من هو أضعف عقلاً وعلماً من آحاد علماء أمته لا يرضى لنفسه أن يسلك طـريقة هؤلاء المنطقيـين. بل يعـدّونهم من الجهـال الذين لا يحسـنون الاسـتدلال. ويقولون: هؤلاء قوم كانوا يحسنون الصناعات، كالحساب والطبّ ونحو ذلك. وأما العلوم البرهانية الكلية اليقينية والعلوم الالٓهية فلم يكونوا من رجالها.

وقد بيّن ذلك نظار المسلمين فى كتبهم، وبسطوا الكلام عليهم. ١٥

وذلك أن كون «كل خمر حراماً» هو مما عليه المسلمون، فلا يحتاجون إلى معرفة ذلك بِـ «القياس».

حديث كل مسكر حرام

وإنما شكّ بعضهم فى أنواع من الأشربة المسـكرة، كالنبيذ المصنوع من العسل والحبوب وغــير ذلك، كما فى الصحيـحين، عن أبي موسى الأشعـرى، أنه قيـل:

---

١ ــ أخرجه مسلم فى الأشربة من طريق حماد، عن أيوب، عن نافع، عن عبد الله بن عمر ــ رضى الله عنه.

٢ ــ أخرجه مسلم فى الأشربة أيضاً من طريق يحى القطان، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر. وسيأتى فى أوائل «المقـام الرابع» تصريح المصنف بأن هـذا اللفظ «وإن كان روى فى بعض طرق الحـديث، فليس بثـابت».

«يا رسول الله! عندنا شراب يصنع من العسل يقال له ‹البتع›، وشراب يصنع من الذرة يقال له ‹المزر›». قال: «وكان قد أوتى جوامع الكلم، فقال: ‹كل مسكر حرام›».

فأجابهم صلى الله عليه وآله وسلم بقضية كلية بيّن بها أن «كل ما يُسكر فهو محرّم».

٥ وبيّن أيضاً أن «كل ما يُسكر فهو خمر».

كونه من جوامع الكلم

وهاتان قضيتان كليتان صادقتان متطابقتان العلمَ — بأيهما كان يوجب العلم — بتحريم (١٠٠) كل مسكر، إذ ليس العلم بتحريم كل مسكر متوقّفاً على العلم بهما جميعاً.

فان من علم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال «كل مسكر حرام»، وهو من المؤمنين به، علم أن «النبيذ المسكر حرام». ولكن قد يحصل له الشكّ: هل أراد ١٠ «القدح العاشر» أو أراد «جنس المسكر»؟ وهذا شكّ فى مدلول قوله. فاذا علم مراده صلى الله عليه وآله وسلم علم المطلوب.

وكذلك إذا علم أن «النبيذ خمر». والعلم بهذا أوكد فى التحريم — فان من يحلل النبيذ المتنازع فيه لا يسمّيه «خمراً». فاذا علم بالنصّ أن «كل مسكر خمر» كان هذا وحده دليلا على تحريم كل مسكر عند أهل الايمان الذين يعلمون أن «الخمر ١٥ محرّم». وأما من لم يعلمَ تحريم الخمر لكونه لم يؤمن بالرسول فهذا لا يستدلّ بنصه.

الخمر والمسكر متلازمان

وإن علم أن محمداً رسولُ الله، ولكن لم يعلم أنه حرم الخمر،[2] فهذا لا ينفعه قوله «كل مسكر خمر». بل ينفعه قوله «كل مسكر حرام»، وحينئذ يعلم بهذا تحريم الخمر، لأن «الخمر» و«المسكر» اسمان لمسمى واحد عند الشارع، وهما متلازمان عنده فى العموم والخصوص — عند جمهور العلماء الذين يحرّمون كل مسكر.

٢٠ وليس المقصود هنا الكلام فى تقرير المسألة الشرعية، بل التنبيه على التمثيل. فان

---

١ — تقدمت الاشارة إلى تخريج هذا الحديث فى ص ٥١، حاشية رقم ٥.

٢ — «لقرب عهده بالاسلام مثلا، أو لنشأه بين جهال أو زنادقة يشكون فى ذلك»، كما ذكره فى موضع آخر.

هذا المثال كثيراً ما يمثل به من صنف فى المنطق من علماء المسلمين.[١]

التمثيل بصور مجرّدة عن المواد المعيّنة

الأمثلة المجردة

والمنطقيون يمثلون بصور مجردة عن المواد، لا تدلّ على شيء بعينه، لئلا يستفاد العلم بالمثال من صورته المعيّنة. كما يقولون:

كل ا : ب　　وكل ب : ج　　فكل ا : ج

لكن المقصود هو العلم المطلوب من الموادّ المعينة. فاذا جُرّدت يظن الظانّ أن هذا يحتاج إليه فى «المعينات»، وليس الأمر كذلك.

استغناء العقليات عن العلم بالقضية الكلية

بل إذا طولبوا بالعلم (١٠١) بالمقدمتين الكليتين فى جميع مطالبهم العقلية التى لم تؤخذ عن المعصومين تجدهم يحتجّون بما يمكن معه العلم بـ«المعينات» المطلوبة بدون العلم بالقضية الكلية، فلا يكون العلم بها موقوفاً على «البرهان».

استغناء القضايا النبوية عن القياس

فالقضايا النبوية لا تحتاج إلى القياس العقلى الذى سمّوه «برهاناً»، وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضاً لا يحتاج إلى «قياسهم البرهانى». فلا يحتاج إليه — لا فى «العقليات» ولا فى «السمعيات».

فامتنع أن يقال: لا يحصل علم إلا بـ«القياس البرهانى» الذى ذكروه.

١٥

العلوم «الحسّية» لا تكون إلا «جزئيّة معيّنة»

ومما يوضح ذلك أن القضايا «الحسية» لا تكون إلا «جزئية». فنحن لم ندرك بالحسّ إلا «إحراق هذه النار» و«هذه النار»، لم ندرك أن «كل نار محرقة». فاذا جعلنا هذه قضية كلية وقلنا «كل نار محرقة»، لم يكن لنا طريق يعلم به صدق هذه القضية الكلية علماً يقينياً إلا والعلم بذلك ممكن فى «الأعيان المعينة» بطريق الأولى.

محض إفادة الكليات لا تنفع

وإن قيل: ليس المراد العلم بـ«الأمور المعينة»، فان «البرهان» لا يفيد إلا العلم بقضية كلية. فالنتائج المعلومة بـ«البرهان» لا تكون إلا كلية، كما يقولون هم ذلك،

---

١ — كالغزالى فى «معيار العلم»، ص ٨٨، و ص ٩٦-٩٧، ط. مصر، ١٣٤٦ هـ.

والكليات إنما تكون كليات فى الأذهان لا فى الأعيان .

قيل : فعلى هذا التقدير لا يفيد « البرهان » العلم بشىء موجود ، بل بأمور مقدّرة فى الأذهان لا يعلم تحقّقها فى الأعيان . وإذا لم يكن فى هذا علم بشىء موجود لم يكن فى « البرهان » علم بموجود ، فيكون قليل المنفعة جدّاً ، بل عديم المنفعة .

٥ وهم لا يقولون بذلك ، بل يستعملونه فى العلم بالموجودات الخارجة « الطبيعية » و « الالٰهية » .

ولكن حقيقة الأمر — كما بيناه (١٠٢) فى غير هذا الموضع — أن « المطالب الطبيعية » التى ليست من الكليات اللازمة بل الأكثرية فلا تفيد مقصود « البرهان » .

فساد كلياتهم فى الالٰهيات

وأما « الالٰهيات » فكلياتهم فيها أفسد من كليات الطبيعية[1] ، وغالب كلامهم فيها ظنون كاذبة ، فضلا عن أن تكون قضايا صادقة يؤلّف منها « البرهان » .

اعتراف الخونجى عند الموت

ولهذا حدّثونا باسناد متّصل عن فاضل زمانه فى المنطق ، وهو الخونجى[2] ، صاحب « كشف اسرار المنطق » و « الموجز » وغيرهما ، أنه قال عند الموت : « أموت وما عرفت شيئاً إلا على بأن « الممكن يفتقر إلى المؤثّر » » . ثم قال : « الافتقار وصف سلبي ، فأنا أموت وما عرفت شيئاً » . وكذلك حدّثونا عن آخر من أفاضلهم .

١٥ فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم ، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض بالطرق التى تنال بها العلوم العقلية والسمعية . إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية ، فتكون علومه من تلك الجهة ، لا من جهتهم — مع كثرة تعبهم فى « البرهان » الذين[3] يزعمون أنهم يزنون به العلوم . ومن عرف منهم شيئاً من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرّروه فى المنطق .

طريق العلم غير الطريق المنطقية

---

١ — كذا فى الأصل ، ولعله : « كليات الطبيعيات » ، أو « كليات الطبيعة » كما فى « س » ، أو « الكليات الطبيعية » .

٢ — هو القاضى أفضل الدين محمد بن ناماور بن عبد الملك الخونجى الشافعى المصرى ، توفى سنة ٦٤٩ ، وقيل ٦٤٢ هـ ؛ وولد المصنف سنة ٦٦١ هـ ، أى قريباً من عهده . فلعل الاسناد المذكور كان بواسطة أو بواسطتين .

٣ — كذا ، ولعله : « الذى » كما فى « س » .

القضايا الكلية تُعلم بـ «قياس التمثيل»

ومما يبيّن أن حصول العلوم اليقينية الكلية والجزئية لا يفتقر إلى «برهانهم» أن يقال: إذا كان لا بد فى «برهانهم» من «قضيه كلية»، فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب. فان عرفوها بـ «اعتبار الغائب بالشاهد[1]» وأن «حكم الشىء حكم مثله»، كما إذا عرفنا أن «هذه النار محرقة» علمنا أن «النار الغائبة محرقة»، لأنها مثلها، و «حكم الشىء حكم مثله»، فيقال: ٥

هذا استدلال بـ «قياس التمثيل»، وهم يزعمون أنه لا يفيد (١٠٣) اليقين — بل الظنّ. فاذا كانوا علموا القضية الكلية بقياس التمثيل رجعوا فى اليقين إلى ما يقولون: إنه لا يفيد إلا الظنّ.

وإن قالوا: بل عند الاحساس بـ «الجزئيات» يحصل فى النفس علم كلىّ من «واهب العقل»؛ أو: تستعدّ النفس عند الاحساس بـ «الجزئيات» لأن يفيض عليها «الكلىّ» من «واهب العقل» — أو قالوا: من «العقل الفعال» عندهم أو نحو ذلك، قيل لهم: ١٠

الكلام فى مابه يعلم أن «ذلك الحكم الكلى الذى فى النفس علمٌ — لا ظنٌّ ولا جهل». ١٥

(العلم بالبديهة والضرورة)

فان قالوا: هذا يعلم بالبديهة والضرورة، كان هذا قولا بأن هذه القضايا الكلية معلومة بالبديهة والضرورة، وأن النفس مضطرة إلى هذا العلم. وهذا إن كان حقاً فالعلم بالأعيان المعينة وبأنواع الكليات يحصل أيضاً فى النفس بالبديهة والضرورة، كما هو الواقع.

(استنباط الكليات من الجزئيات بالتمثيل)

فان جزم العقلاء بـ «الشخصيات» من الحسيات أعظم من جزمهم بـ «الكليات»، وجزمهم بكلية «الأنواع» أعظم من جزمهم بكلية «الأجناس». والعلم بـ «الجزئيات

[1] — كذا فى «س»، وهو الأوجه؛ وفى أصلنا «بالمشاهد».

أسبق إلى الفطرة ، لجزم الفطرة بها أقوى ؛ ثم كلما قوى العقل اتسعت « الكليات » .

وحينئذ فلا يجوز أن يقال : إن العلم بِـ « الأشخاص » موقوف على العلم بِـ « الأنواع والأجناس » ، ولا أن العلم بِـ « الأنواع » موقوف على العلم بِـ « الأجناس » . بل قد يعلم الانسان « أنه حساس ، متحرك بالارادة » قبل أن يعلم أن « كل إنسان كذلك » ، ٥ ويعلم أن « الانسان كذلك » قبل أن يعلم أن « كل حيوان كذلك » . فلم يبق علمه بِـ « أنه » أو بِـ « أن غيره من الحيوان حساس ، متحرك بالارادة » موقوفاً على « البرهان » .

وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان ، فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها أن « ذاك الغائب مثل هذا الشاهد » أو « أنه يساويه (١٠٤) فى السبب الموجب لكونه حساساً ، متحركاً بالارادة » ، ونحو ذلك من « قياس التمثيل والتعليل » ، الذى يحتج به ١٠ الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية .

استواء « قياس التمثيل » و « قياس الشمول »

وهؤلاء يزعمون أن ذلك القياس إنما يفيد الظن ، وقياسهم هو الذى يفيد اليقين . وقد بينا فى غير هذا الموضع أن قولهم هذا من أفسد الأقوال ، وأن « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » سواء . وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد . فالمادة المعينة ١٥ إن كانت يقينية فى أحدهما كانت يقينية فى الآخر ، وإن كانت ظنية فى أحدهما كانت ظنية فى الآخر .

العلة فى التمثيل هى الحد الأوسط فى الشمول

وذلك أن « قياس الشمول » مؤلف من الحدود الثلاثة : الأصغر ، والأوسط ، والأكبر . و « الحد الأوسط » فيه هو الذى يسمى فى « قياس التمثيل » « علة » و « مناطاً » ، و « جامعاً » ، و « مشتركاً » ، و « وصفاً » ، و « مقتضياً » ، ونحو ذلك من ٢٠ العبارات .

فاذا قال فى مسألة النبيذ : « كل نبيذ مسكر » و « كل مسكر حرام » ، فلا بد له من إثبات المقدمة الكبرى ، وحينئذ يتم « البرهان » .

وحينئذ ، فيمكنه أن يقول : « النبيذ مسكر ، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب »

بجامع ما يشتركان فيه من «الاسكار»، فان «الاسكار» هو «مناط التحريم» فى «الأصل» وهو موجود فى «الفرع».

فبما به يقرر أن «كل مسكر حرام» به يقرر أن «السكر مناط التحريم» بطريق الأولى، بل التقرير فى «قياس التمثيل» أسهل عليه لشهادة «الأصل» له بالتحريم.

فيكون الحكم قد عُلم ثبوته فى بعض «الجزئيات» ولا يكفى فى «قياس التمثيل» إثباتُه فى أحد الجزئيين لثبوته فى الجزئى الآخر لـ «اشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم» كما يظنه هؤلاء الغالطون، بل (١٠٥) لا بد من أن يُعلم أن «المشترك بينهما مستلزمٌ للحكم». والمشترك بينهما هو «الحدّ الأوسط»، وهذا الذى يسمّيه الفقهاء وأهل أصول الفقه «المطالبةَ بتأثير الوصف فى الحكم».

وهذا السؤال أعظم سؤال يرِد على «القياس»، وجوابه هو الذى يحتاج إليه غالباً فى تقرير صحّة «القياس».

فان المعترض قد يمنع «الوصف فى الأصل»، وقد يمنع «الحكم فى الأصل»، وقد يمنع «الوصف فى الفرع»، وقد يمنع «كون الوصف علةً فى الحكم» ويقول: لا أسلّم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلّة أو دليل العلّة. فلا بد من دليل يدلّ على ذلك، إما من «نص» أو «إجماع» أو «سبر وتقسيم» — أو «المناسبة» أو «الدوران» عند من يستدلّ بذلك. فما دلّ على أن «الوصف المشترك مستلزم الحكم» — إما علّة، وإما دليل العلّة — هو الذى يدلّ على أن «الحدّ الأوسط مستلزم للأكبر»، وهو الدالّ على «صحّة المقدمة الكبرى». فان أثبت العلة كان «برهان علة»، وإن أثبت دليلها كان «برهان دلالة». وإن لم يُفد العلم، بل أفاد الظنّ، فكذلك المقدّمة الكبرى فى ذلك القياس لا تكون إلا ظنّية. وهذا أمر بيّن.

ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون فى الفقه «القياس الشمولى» كما يستعمل فى العقليات «القياس التمثيلى». وحقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر.

رد القول بأنه لا قياس فى العقليات، إنما هو فى الشرعيات

ومن قال من متأخرى أهل الكلام والرأى كأبى المعالى، وأبى حامد، والرازى، وأبى محمد المقدسى، وغيرهم: «إن العقليات ليس فيها قياس، وإنما القياس فى الشرعيّات، ولكن الاعتماد فى العقليات على الدليل الدالّ على ذلك مطلقاً»، فقولهم
٥ مخالف لقول جمهور (١٠٦) نظّار المسلمين، بل وسائر العقلاء.

فان «القياس» يستدلّ به فى العقليات كما يستدل به فى الشرعيات. فانه إذا ثبت أن «الوصف المشترك مستلزم للحكم» كان هذا دليلاً فى جميع العلوم. وكذلك إذا ثبت أنه «ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثّر» كان هذا دليلا فى جميع العلوم. وحيث لا يستدلّ بـ «القياس التمثيلى» لا يستدلّ بـ «القياس الشمولى».

١٠ وأبو المعالى ومن قبله من نظار المتكلمين لا يسلكون طريقة المنطقيين ولا يرضونها، بل يستدلون بالأدلة المستلزمة عندهم لمدلولاتها من غير اعتبار ذلك

غير ان المنطقيين وجمهور النظار يقيسون الغائب على الشاهد إذا كان المشترك مستلزماً للحكم، كما يمثلون به من الجمع بالحدّ، والعلة، والشرط، والدليل.

ومنازعهم يقول: لم يثبت الحكم فى الغائب لأجل ثبوته فى الشاهد، بل نفس
١٥ القضية الكلية كافية فى المقصود من غير احتياج إلى التمثيل.

فيقال لهم: وهكذا فى الشرعيات. فانه متى قام الدليل على أن الحكم معلّق بالوصف الجامع لم يحتج إلى «الأصل»، بل نفس الدليل الدالّ على أن الحكم معلّق بالوصف كافٍ. لكن لما كان هذا كلياً، والكلى لا يوجد إلا معيَّناً، كان تعيين «الأصل» مما يعلم به تحقق هذا الكلى. وهذا أمر نافع فى الشرعيات والعقليات.
٢٠ فعلمتَ أن «القياس» حيث قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم، أو على إلغاء (١٠٧) الفارق بين الأصل والفرع، فهو قياس صحيح ودليل صحيح — فى أى شيء كان.

تنازع الناس فى مسمّى «القياس»

وقد تنازع الناس فى مسمى «القياس».

فقالت طائفة من أهل الأصول: هو حقيقة فى «قياس التمثيل»، مجاز فى «قياس الشمول»، كأبى حامد الغزالى، وأبى محمد المقدسى، وغيرهما.

وقالت طائفة: بل هو بالعكس، حقيقة فى «الشمول»، مجاز فى «التمثيل»، كابن حزم وغيره.

وقال جمهور العلماء: بل هو حقيقة فيهما، و «القياس العقلى» يتناولهما جميعاً. وهذا قول أكثر من تكلم فى «أصول الدين» و «أصول الفقه» وأنواع العلوم العقلية، وهو الصواب. وهو قول الجمهور من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، كالشيخ أبى حامد، والقاضى أبى الطيب، وأمثالهما؛ وكالقاضى أبى يعلى، والقاضى يعقوب، والحلوانى، وأبى الخطّاب، وابن عقيل، وابن الزَّاغُونى[1]، وغيرهم. فان حقيقة أحدهما هو حقيقة الآخر، وإنما تختلف صورة الاستدلال.

أصل «القياس» فى اللغة

و «القياس» فى اللغة «تقدير الشىء بغيره»، وهذا يتناول «تقدير الشىء المعيّن بنظيره المعيّن» و «تقديره بالأمر الكلى المتناول له ولأمثاله»، فان «الكلى» هو «مثال فى الذهن لجزئياته»، ولهذا كان مطابقاً موافقاً له.

حقيقة «قياس الشمول»

و «قياس الشمول» هو انتقال الذهن من «المعيّن» إلى «المعنى العامّ المشترك الكلى المتناول له ولغيره»، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلى بأن ينتقل من ذلك الكلى اللازم إلى الملزوم الأول — وهو «المعين». فهو انتقال من «خاصّ» إلى «عامّ»، ثم انتقال من ذلك «العامّ» إلى «الخاصّ» — من «جزئىّ» إلى «كلى» من ذلك «الكلى» إلى «الجزئى» الأول، فيحكم عليه بذلك «الكلى».

ولهذا كان «الدليل» أخصّ من «مدلوله» (١٠٨) الذى هو «الحكم»، فانه يلزم من وجود «الدليل» وجود «الحكم». و «اللازم» لا يكون أخصّ من «ملزومه»،

[1] — ابن الزاغونى: لعله أبو الحسن بن الزاغونى الذى ذكره المصنف مع القاضى أبى يعلى، وأبى الوفاء بن عقيل، فى «بيان موافقة صريح العقل» ج ٣، ص ١٢٦. وفى أصلنا: «ابن الراعوانى»، والظاهر أنه تصحيف

بل أعم منه ، أو مساويه — وهو المعنى بكونه أعمّ.

و« المدلول عليه » الذى هو محلّ الحكم ، وهو المحكوم عليه ، المخبر عنه ، الموصوف ، الموضوع ، إما أخصّ من « الدليل » ، وإما مساويه — فيطلق عليه القول بأنه أخصّ منه ، لا يكون أعم من « الدليل » . إذ لو كان أعمّ منه لم يكن « الدليل » لازماً له ، وإذا لم يكن لازماً له لم يعلم أن لازم « الدليل » — وهو « الحكم » — لازم له ، فلا يعلم ثبوت « الحكم » له ، فلا يكون « الدليل » « دليلا » ؛ وإنما يكون إذا كان لازماً لِـ « المحكوم عليه » الموصوف ، المخبر عنه ، الذى يسمى « الموضوع » و « المبتدأ » ، مستلزماً لِـ « الحكم » الذى هو صفة ، وخبر ، وحكم ، وهو الذى يسمى « المحمول » و « الخبر » .

وهذا كـ « السكر » الذى هو أعمّ من « النبيذ » المتنازع فيه وأخصّ من « التحريم » .

وقد يكون « الدليل » مساوياً فى العموم والخصوص لِـ « الحكم » ولِـ « محله » .

وبأى صورة ذهنية أو لفظية صوّر « الدليل » لحقيقته واحدة ، وإن ما يعتبر فى كونه « دليلاً » هو كونه « مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه » . فهذا هو جهة دلالته — سواء صوّر قياس « شمول » و « تمثيل » ، أو لم يصوّر كذلك .

وهذا أمر يعقله القلب ، وإن لم يعبر عنه اللسان . ولهذا كانت أذهان بنى آدم تستدلّ بِـ « الأدلة » على « المدلولات » ، وإن لم يعبّروا عن ذلك بالعبارات المبيّنة لما فى نفوسهم . وقد يعبرون بعبارات مبيّنة لمعانيهم ، وإن لم يسلكوا اصطلاح طائفة معيّنة (١٠٩) من أهل الكلام ، ولا المنطق ، ولا غيرهم . فالعلم بذلك الملزوم لا بد أن يكون بيناً بنفسه أو بدليل آخر .

حقيقة « قياس التمثيل » والموازنة بينه وبين « قياس الشمول »

وأما « قياس التمثيل » فهو انتقال الذهن من « حكم معيّن » إلى « حكم معيّن » لاشتراكهما فى ذلك المعنى المشترك الكلى ، لأن ذلك « الحكم » يلزم ذلك المشترك الكلى . ثم العلم بذلك الملزوم لا بد له من سبب إذا لم يكن بيّناً كما تقدم .

فهنا يتصوّر المعيّنين أولا — وهما «الأصل» و «الفرع» ، ثم ينتقل إلى لازمهما وهو «المشترك» ، ثم إلى لازم اللازم وهو «الحكم» .

ولا بد أن يعرف أن «الحكم لازم المشترك» — وهو الذى يسمى هناك «قضية كبرى» . ثم ينتقل إلى إثبات هذا اللازم للزوم الأول المعيّن .

فهذا هو هذا فى الحقيقة ، وإنما يختلفان فى تصوير «الدليل» ونظمه . وإلا ، فالحقيقة التى بها صار «دليلا» — وهو أنه «مستلزم للدلول» — حقيقة واحدة . ٥

ومن ظلم هؤلاء وجهلهم أنهم يضربون المثل فى «قياس التمثيل» بقول القائل : «السماء مؤلّفة ، فتكون محدّثة قياساً على الانسان» ، ثم يوردون على هذا القياس ما يختصّ به لخصوص المادّة . وهذا يرد عليه ولو جعل «قياس شمول» . فانه لو قيل : «السماء مؤلّفة ، وكل مؤلف محدّث» لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة . ١٠

ولكن إذا أخذ «قياس الشمول» فى مادّة معلومة بيّنة لم يكن فرق بينه وبين «قياس التمثيل» ،[1] بل قد يكون «التمثيل» أبين . ولهذا كان العقلاء يقيسون به[2] .

قولهم فى الحد : إنه لا يحصل بالمثال

وكذلك (١١٠) قولهم فى «الحدّ» : «إنه لا يحصل بالمثال» ، إنما ذلك فى المثال الذى لا يحصل به التميز بين المحدود وغيره ، بحيث يعرف به ما يلازم المحدود طرداً وعكساً ، بحيث يوجد حيث وجد وينتفى حيث انتفى . فان الحدّ المميّز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طرداً وعكساً . فكل ما حصل هذا فقد ميّز المحدود من غيره . وهذا هو الحد عند جماهير النظار ، ولا يسوّغون إدخال «الجنس العام» فى الحدّ . ١٥

فاذا كان المقصود الحد بحسب الاسم ، فسأل بعض العجم عن مسمى «الخبز» ، فأُرى «رغيفاً» وقيل له : «هذا» ، فقد يفهم أن هذا اللفظ يوجد فيه كل ما هو «خبز» — سواء كان على صورة «الرغيف» أو غير صورته . وقد بسط الكلام على ما ٢٠

---

١ — زاد فى «س» بعده : فان الكلى هو مثال فى الذهن لجزئياته ، ولهذا كان مطابقاً موافقا له .

٢ — فى الأصل ما صورته : «يتسنون به» ؛ وفى «س» : «يثبتون به» ، ولعله : «يقيسون به» .

ذكروه وذكره المنطقيون فى الكلام على « المحصَّل » وغير ذلك .

وُجد هذا فى الأمثلة المجرّدة إذا كان المقصود إثبات الجيم للألف ، والحدّ الأوسط هو الباء ، فقيل :

كل ألفٍ باءٌ وكل باءٍ جيمٌ أنتج : كل ألفٍ جيمٌ

٥ ولكن يحتاج ذلك إلى إثبات « القضية الكبرى » مع « الصغرى » .

فإذا قيل :

الألفٍ جيمٌ قياساً على الدالِ ،

لأن الدال هى جيمٌ ،

وإنما كانت جيماً لأنها باءٌ ،

١٠ والألف أيضاً باءٌ ،

فتكون الألفُ جيماً لاشتراكهما فى المستلزم للجيم ، وهو الباءُ ،

كان هذا صحيحاً فى معنى الأول . لكن فيه زيادة مثال قيست عليه الألف ، مع أن « الحدّ الأوسط » — وهو الباءُ[١] — موجود فيهما .

دعواهم فى « البرهان » أنه يفيد العلوم الكمالية

١٥ فان قيل : ما ذكرتموه من كون « البرهان » لا بد فيه من قضية كلية صحيح ، ولهذا لا يثبتون به إلا مطلوباً كلياً ، ويقولون : « البرهان لا يفيد إلا الكليات » .

ثم أشرف الكليات هى « العقليات المحضة التى لا تقبل التغيير والتبديل » ، فهى التى تكمل بها النفس ، وتصير (١١١) عالَماً معقولا موازياً للعالم الموجود ، بخلاف القضايا التى تتبدل وتتغيّر .

٢٠ وإذا كان المطلوب هو الكليات العقلية التى لا تقبل التبديل والتغيير ، فتلك إنما تحصل بِ « القضايا العقلية الواجب قبولها » ، بل إنما تكون فى القضايا التى جهتها « الوجوب » ، كما يقال « كل إنسان حيوان » و « كل موجود فاما واجب وإما ممكن »

١ — لا يوجد كلمة « الباء » فى أصلنا ، مع أن السياق يقتضيها ، كما وجدناها ثابتة فى « س » .

ونحو ذلك من القضايا الكلية التى لا تقبل التغيير.

أقسام العلوم عندهم ثلاثة

ولهذا كانت العلوم عندهم ثلاثة:

العلم الطبيعى

إمّا علم لا يتجرد عن المادّة لا فى الذهن ولا فى الخارج، وهو «الطبيعى»، وموضوعه «الجسم».

٥

العلم الرياضى

وإمّا علم مجرّد عن المادّة فى الذهن لا فى الخارج، وهو «الرياضىّ»، كالكلام فى «المقدار»، و «العدد».

العلم الالهى

وإمّا ما يتجرد عن المادّة فيهما، وهو «الالهى»، وموضوعه «الوجود المطلق»، بلواحقه التى تلحقه من حيث هو «وجود»، كانقسامه إلى «واجب» و «ممكن»؛ و «جوهر» و «عرض».

١٠

الجواهر الخمسة

وانقسام «الجوهر» إلى ما هو حالّ؛ وما هو محلّ؛ وما ليس بحالّ ولا محلّ، بل هو يتعلق بذلك تعلق التدبير؛ وإلى ما ليس بحالّ ولا محلّ، ولا هو متعلق بذلك.

فالأول هو «الصورة»؛

والثانى هو «المادّة»، وهو «الهيولى»، ومعناه فى لغتهم «المحلّ»؛

١٥

والمركّب منهما هو «الجسم»؛

والثالث هو «النفس»؛

والرابع هو «العقل».

وهذه الخمسة أقسام «الجوهر» عندهم.

كون «الصورة» جوهراً

والأوّل مقالى يجعله أكثرهم من مقولة «الجوهر». ولكن طائفة من متأخريهم كابن سينا امتنعوا من تسميته «جوهراً»، وقالوا: «الجوهر ما إذا وجد كان وجوده لا فى موضوع»، أى: لا فى محلّ يستغنى عن الحالّ فيه، وهذا إنما يكون فيما وجوده غير «ماهيته»، والأول ليس كذلك فلا يكون «جوهراً». وهذامماخالفوا

١٦ ألف

فيه سلفهم ، ونازعوهم فيه نزاعاً لفظياً ، ولم (١١٢) يأتوا بفرق صحيح معقول . فان تخصيص اسم « الجوهر » بما ذكروه أمر اصطلاحى .

وأولئك يقولون : بل هو « كل ما ليس فى موضوع » ، كما يقول المتكلمون « كل ما هو قائم بنفسه » ، أو « كل ما هو متحيز » ، أو « كل ما قامت به الصفات » ، أو « كل ٥ ما حمل الأعراض » ، ونحو ذلك .

وأما الفرق المعنوى ، فدعواهم أن « وجود « الممكنات » زائد على ماهيتها فى الخارج » باطل ، ودعواهم أن « الأول وجود مقيدة بالسلوب » أيضاً باطل ، كما هو مبسوط فى موضعه .

علم « المقولات العشر »

١٠ مع أن تقسيم « الوجود » إلى « واجب » و « ممكن » هو تقسيم ابن سينا وأتباعه . وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسّمونه إلا إلى « جوهر » و « عرض » ؛ و « الممكن » عندهم لا يكون إلا « حادثاً » ، كما اتفق على ذلك سائر العقلاء . وهذا العلم هو علم « المقولات العشر » ، وهو المسمى عندهم « قاطيغورياس »[١] .

الأدلة على بطلان دعواهم فى « البرهان »

١٥ والمقصود هنا الكلام على « البرهان » . فيقال :

هذا الكلام ، وإن ضلّ به طوائف ، فهو كلام مزخرف ، وفيه من الباطل ما يطول وصفه ، لكن ننبّه هنا على بعض ما فيه . وذلك من وجوه :

الوجه الأول

« البرهان » لا يفيد العلم بشىء من الموجودات

٢٠ الأول أن يقال : إذا كان « البرهان » لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تتحقَّقُ فى الأذهان لا فى الأعيان ، وليس فى الخارج إلا موجود معيّن ، لم يُعلم

---

١ — تقدم ذكر هذا الاصطلاح اليونانى حيث ذكرت أجزاء المنطق الثمانية ، ص ٢٧ ، حاشية ١ .

بـ « البرهان » شيء من المعيّنات . فلا يُعلم به موجودٌ أصلاً ، بل إنما يُعلم به أمور مقدَّرة فى الأذهان .

ومعلوم أن النفس لو قُدّر أن كمالها فى العلم فقط — وإن كانت هذه قضية كاذبة كما بُسط فى موضعه — فليس هذا علماً تكمل به النفس ، إذ لم تَعلم شيئاً من الموجودات ، ولا صارت عالَماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، بل صارت عالماً لأمور كلية مقدَّرة لا يُعلم بها شيء من العالم الموجود . وأىّ خير فى هذا ، فضلاً عن أن يكون كمالاً ؟

الوجه الثانى

لا يعلم بـ « البرهان » « واجب الوجود » ولا « العقول » الخ

الثانى أن يقال : أشرف الموجودات هو « واجب الوجود » ، ووجوده معيّن — لا كلى ، فان الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، و« واجب الوجود » يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وإن لم يُعلم منه « ما (١١٣) يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه » ، بل إنما عُلم أمر كلى مشترك بينه وبين غيره ، لم يكن قد عُلم « واجب الوجود » .

وكذلك « الجواهر العقلية » عندهم — وهى « العقول العشرة » ، أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك عندهم ، كالشهْرَوَرْدى المقتول[١] ، وأبى البرَكات[٢] ، وغيرهما — كلها جواهر معينة ، لا أمور كلية . فاذا لم يُعلم إلا الكليات لم يعلم شيء منها .

---

١ — السهروردى المقتول : هو يحيى بن حبس بن أميرك ، أبو الفتوح شهاب الدين السهروردى ، فيلسوف ، نسب إلى انحلال العقيدة ، فأفتى العلماء باباحة دمه ، فسجنه الملك الظاهر الغازى وخنقه فى سجنه سنة ٥٨٧ هـ ، ومن كتبه « حكمة الاشراق » وغيره .

٢ — أبو البركات : هو هبة الله بن ملكا ، أبو البركات البلدى البغدادى المعروف بأوحد الزمان ، طبيب وفيلسوف العراقين ، كان يهوديا وأسلم فى آخر عمره ، توفى سنة ٥٤٧ هـ . من أشهر كتبه « كتاب المعتبر » فى الحكمة ، وقد طبع فى حيدرآباد (الهند) سنة ١٣٥٧ هـ ، فى ٣ أجزاء ، وبآخره مقالة علمية للاستاذ السيد سليمان الندوى حقق فيها عن « كتاب المعتبر وصاحبه » .

وكذلك «الأفلاك» التى يقولون إنها «أزلية أبديّة»، وهى معينة. فاذا لم تُعلم إلا الكليات، لم تكن معلومة.

فلا يُعلم لا «واجب الوجود»، ولا «العقول»، ولا شيء من «النفوس»، ولا «الأفلاك»، بل ولا «العناصر»، ولا «المولّدات» — وهذه جملة «الموجودات» عندهم. فأىّ علم هنا تكمل به النفس!

الوجه الثالث

ليس «العلم الالٓهى» عندهم علماً بالخالق ولا بالمخلوق

الثالث أن يقال: العلم الأعلى عندهم، الذى هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا، «علم ما بعد الطبيعة» باعتبار الاستدلال — وما هو «قبلها» باعتبار «الوجود» — وهو الذى يسميه طائفة منهم «العلم الالٓهى».

وموضوع هذا العلم هو «الوجود المطلق الكلى» المنقسم إلى «واجب» و «ممكن»؛ و «قديم» و «محدَث»؛ و «جوهر» و «عرض».

إيراد لابن المطهّر الحِلى، وتخطئة المصنف له عليه

وقد أورد بعض[1] المتأخرين من الشيعة المصنفين فى علمهم ما ذكر أنه «الأسرار الخفيّة فى العلوم العقلية» عليهم سؤالاً. قال: إن كان موضوعه «كل موجود» فلا يبحث فيه عن عوارض «كل موجود»، وإن كان أخص من ذلك كَـ«الواجب» و «الممكن» فذلك جزء منه.

التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى أجزائه، وتقسيم «الكلى» إلى جزئياته

---

١ — هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى الشيعى، انتهت إليه رئاسة الامامية فى عصره، وله نحو سبعين كتاباً، توفى سنة ٧٢٦ ﻫ، أى قبل وفاة المصنف بسنتين. وللمصنف كتاب حافل سماه «منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية»، طبع بمصر سنة ١٣٢٢ ﻫ، فى ٤ مجلدات، رد فيه على ابن المطهر هذا رداً بليغاً على كتابه «منهاج الكرامة فى معرفة الامامة» (فى كشف الظنون: منهاج الاستقامة فى إثبات الامامة).

فيقال له: القسمة نوعان: قسمة «الكلى» إلى جزئياته، وقسمة «الكل» إلى أجزائه. والقسمة الثانية (١١٤) هي المعروفة في الأمر العام، كما يقول العلماء «باب القسمة» ويذكرون قسمة المواريث، والمغانم، والأرض، وغير ذلك. ومنه قوله تعالى: وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ — القمر ٥٤: ٢٨، ومنه قوله تعالى: لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ — الحجر ١٥: ٤٤.

وأما تقسيم «الكلى» إلى جزئياته فمثل قولنا: «الحيوان» ينقسم إلى «ناطق» و«أعجم»، وهو قسمة «الجنس» إلى «أنواعه»، و«النوع» إلى «أشخاصه».

استطراد

اختلاف النحاة في قسمة الكلام إلى اسم وفعل وحرف

ولهذا كان النحاة إذا أرادوا أن يقسموا ما يقسمونه إلى اسم، وفعل، وحرف، يختلف كلامهم. فكثير منهم يقول: «الكلام ينقسم إلى اسم، وفعل، وحرف». وهذا هو الذى يذكره قدماء النحاة.

فاعترض عليهم بعض من صنف في قوانين النحو، كالكزولى[1]، وقالوا: «كل جنس، قسم إلى أنواعه أو أنواع أشخاصه، فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص، وإلا فليست بأقسام له». فصاروا يقولون: «الكلمة تنقسم إلى اسم، وفعل، وحرف»؛ ويقولون: «الكلمة جنس تحته أنواع الاسم، والفعل، والحرف».

وهذا الاعتراض خطأ ممن أورده. لأن أولئك لم يقصدوا تقسيم «الكلى» إلى «جزئياته»؛ وإنما قصدوا تقسيم «الكل» إلى «أجزائه»، وهو التقسيم المعروف أولاً في العقول واللغات. كما إذا قلت: هذه الأرض مقسومة، فلفلان هذا الجانب، ولفلان هذا الجانب، كما قال تعالى: وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ القمر ٥٤: ٢٨. و«الكلام» مركب من الأسماء، والأفعال،

---

١ — الكزولى: كذا بالأصل، ولم يعرف خطأ هذا العلم من صوابه.

والحروف، كما يتركب « البيت » من السقف، والحيطان، والأرض؛ وكما أن « بدن الانسان » مركب من أعضائه (١١٥) المتميزة، وأخلاطه الممتزجة؛ فتقسيمه إلى الأعضاء والأخلاط تقسيم «كل» إلى « أجزائه ». ومثل هذا يمتنع أن يصدق فيه اسم « المقسوم على الأجزاء ». فليس كل واحد من أعضائه « بدناً »، ولا كل من ٥ أخلاطه « بدناً »، ولا كل من أجزاء السقف « بيتاً ». وكذلك « الوجه » إذا قيل ينقسم إلى جبين، وأنف، وعين، وخدّ، وغير ذلك، لم يكن كل واحد من هذه الأعضاء « وجهاً ». ونظائر هذا كثيرة.

وأما « الكلى » فانما يوجد فى الذهن لا فى الخارج. فتبين أن تقسيم الأولين أظهر من تقسيم الآخرين.

١٠ استطراد آخر

معنى « الكلمة » و « الحرف » فى كلام العرب

« الكلمة » فى الجملة التامة

ثم إن الآخرين جعلوا أن « الكلمة » اسم جنس لهذه الأنواع، ولفظ « الكلمة » لا يوجد فى لغة العرب إلا اسماً لجملة تامة — اسمية أو فعلية — كقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم: « كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان فى الميزان: ١٥ « سبحان الله وبحمده »، « سبحان الله العظيم »»، [١] وقوله: « أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد: « ألا! كل شيء ما خلا اللهَ باطل »»، [٢] وقوله فى النساء: « أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ». [٣] ومنه قوله تعالى: وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى ط وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا ط — التوبة ٩: ٤٠، وقوله تعالى: وَيُنْذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا. مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ ط

---

١ — أخرجه أحمد، والشيخان، والترمذى، والنسائى، وابن ماجه، وابن حبان، من حديث أبى هريرة.

٢ — أخرجه البخارى ومسلم عن أبى هريرة.

٣ — قاله صلى الله عليه وسلم فى أثناء خطبته المشهورة فى حجة الوداع فى حديث طويل أخرجه مسلم، عن جابر ابن عبد الله، فى الحج، بلفظ: « فاتقوا الله فى النساء، فانكم أخذتموهن بأمان الله، الخ ».

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ـ الكهف ١٨ : ٤-٥

ومثل هذا كثير فى كلام العرب .

وبعض متأخرى النحاة لما سمع بعض هذا قال : وقد يراد بِـ « الكلام » « الكلمة » .

« الكلمة » و « الكلام » هو جملة تامة

وليس الأمر كما زعمه . بل لا يوجد فى كلام العرب لفظ « الكلمة » إلا للجملة التامة التى هى « كلام » . ولا تطلق العرب لفظ « كلمة » ولا « كلام » (١١٦) إلا على جملة تامة . ولهذا ذكر سِيبَوَيْه[1] أنهم يحكون بِـ « القول » ما كان « كلاماً » ، ولا يحكون به ما كان « قولا » .

لا يصح تسمية المفردات « كلمات » إنما هى « حروف »

وأما تسمية الاسم وحده « كلمة » ، والفعل وحده « كلمة » ، والحرف وحده « كلمة » ، مثل « هل » و « بل » ، فهذا اصطلاح محض لبعض النحاة ، ليس هذا من لغة العرب أصلا . وإنما تسمى العرب هذه المفردات « حروفا » . ومنه قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم : « من قرأ القرآن فله بكل « حرف » عشر حسنات . أما إنى لا أقول « آلمٓ » حرف ، ولكن « ألف » حرف ، و « لام » حرف ، و « ميم » حرف »[2] . والذى عليه محققوا العلماء أن المراد بِـ « الحرف » الاسم وحده ، والفعل ، وحرف المعنى ، لقوله « ألف حرف » ، وهذا اسم .

ولهذا لما سأل الخليل[3] أصحابه عن النطق بِـ « الزاء » من « زيد » ، فقالوا : « زا » ، ١٥ فقال : نطقتم بِـ « الاسم » ، وإنما « الحرف » « زه » . ومنه قول أبى الأسود

---

١ ــ سيبويه : هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، أبو بشر الملقب « سيبويه » (ومعناه : رائحة التفاح) ، إمام النحاة ، وأول من بسط علم النحو ، وصنف فيه كتابه المسمى « كتاب سيبويه » ، توفى سنة ١٨٠ هـ .

٢ ــ أخرجه الترمذى فى فضائل القرآن ، والدارمى ، من حديث عبد الله بن مسعود ، بلفظ : « من قرأ حرفاً من كتاب الله فله به حسنة ، والحسنة بعشر أمثالها . لا أقول « آلمٓ » حرف ، ولكن . . . الخ » .

٣ ــ الخليل : هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزدى الفراهيدى البصرى ، أبو عبد الرحمن ، من أئمة اللغة والأدب ، واضع علم العروض ، صاحب « كتاب العين » المشهور فى اللغة ، وأستاذ سيبويه ، توفى سنة ١٧٠ .

الدُّؤَلي[١]، وذكر له لفظة من الغريب وقال: «هذا «حرف» لم يبلغك»؛ فقال: «كل «حرف» لم يبلغ عمك فافعل به كذا».

ولهذا ذكر سيبويه فى أول «كتابه» التقسيم إلى «اسم» و«فعل» و«حرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل». فجعل الفصل من النوع الثالث أنه «حرف جاء لمعنى وليس ٥ باسم ولا فعل»، فميزه بقوله «جاء لمعنى» عن حروف الهجاء، مثل «ألف» «با» «تا»، فان هذه حروف هجاء.

وهذه الألفاظ أسماء تُعرب إذا عقدت وركبت، ولكن إذا نطق بها قبل التركيب نطق بها ساكنة، كما ينطق بأسماء العدد قبل التركيب والعقد، فيقال واحد، اثنان، ثلاثة. ولهذا يعلم الصبيان فى أول الأمر أسماء الحروف المفردة، ا، ب، ١٠ ت، ث؛ ثم المركبة (١١٧)، وهو أبجد، هوز، حطى؛ ويعلمون أسماء الأعداد، واحد، اثنان، ثلاثة.

عود إلى أصل الموضوع

والمقصود هنا أن التقسيم نوعان: تقسيم «الكل» إلى «أجزائه»، وهو أشهرهما وأعرفها فى العقول واللغات. والثانى، تقسيم «الكلى» إلى «جزئياته»، وهو التقسيم ١٥ الثانى، لأن «الكليات» هى «المعقولات الثانية».

الجواب على إيراد ابن المطهر

فاذا قال القائل: «الوجود» الذى هو موضوع العلم الالهى عندهم إما أن يكون «كل موجود» أو بعضه، وهو «الواجب» أو «الممكن»، كان هذا الحصر خطأ منه، لأن موضوعه «الوجود الكلى» المنقسم إلى أنواعه، لا «الكل» المنقسم إلى أجزائه. ومعلوم أن «الوجود الكلى» يتكلمون فى لواحقه الذاتية، لا فى لواحق «كل موجود».

٢٠ العلم الأعلى عند المنطقيين ليس علماً بـ«موجود» فى الخارج

لكن الذى تبين به خساسة ما عند القوم ونقص قدره أن هذا «الوجود الكلى»

---

١ ــ أبو الأسود الدؤلى: هو ظالم بن عمرو بن ظالم (وقيل: ابن سفيان) الكنانى البصرى، واضع علم النحو كان من سادات التابعين، شيعياً، ثقة، توفى سنة ٦٩ هـ بطاعون الجارف.

إنما يكون «كلياً فى الذهن، لا فى الخارج». فاذا كان هذا هو «العلم الأعلى» عندهم لم يكن «الأعلى» عندهم علماً بشيء موجود فى الخارج، بل علماً بأمر مشترك بين جميع الموجودات، وهو مسمى «الوجود»، وذلك كمسمى «الشيء»، و «الذات»، و «الحقيقة»، و «النفس»، و «العين»، و «الماهية»، ونحو ذلك من المعانى العامة. ومعلوم أن العلم بهذا ليس هو علماً بموجود فى الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق؛ وإنما هو علم بأمر مشترك كلى تشترك فيه الموجودات، لا يوجد إلا فى الذهن. ومن المتصورات ما يشترك فيه الموجود والمعدوم، كقولنا «مذكور» و «معلوم» و «مخبر عنه». فهذا أعم من ذاك. ٥

العلم الأعلى عند المسلمين

العلم بالله

وهذا بخلاف «العلم الأعلى» عند المسلمين. فانه العلم بالله الذى هو فى نفسه أعلى من غيره من كل وجه. والعلم به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به (١١٨) أصل لكل علم. وهم يسلمون أن العلم به إذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود.

وهذا بخلاف العلم بمسمى «الوجود». فان هذا لا حقيقة له فى الخارج؛ ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كل شيء؛ بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له فى الخارج؛ وإنما هو علم بهذه المشتركات.

وليس فى مجرد العلم بذلك ما يوجب كمال النفس، بل ولا فى العلم بأقسامه العامة. فانا إذا علمنا أن «الوجود» ينقسم إلى «جوهر» و «عرض»، وأن أقسام «الجوهر» خمسة كما زعموه[1]. مع أن ذلك ليس بصحيح، ولا يثبت مما ذكروه إلا «الجسم». وأما «المادة»، و «الصورة»، و «النفس»، و «العقل»، فلا يثبت لها حقيقة فى الخارج، إلا أن يكون «جسماً» أو «عرضاً». ولكن ما يثبتونه يعود إلى أمر مقدر فى النفس، لا فى الخارج، كما قد بسط فى موضعه. ١٥ ٢٠

تعظيم ابن حــزم الأندلسى لأهل المنطق

وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم، كأبى محمد بن حزم[2] وغيره. ولتعظيمه

---

١ — لم يذكر جواب هذا الشرط، ويعلم من الجملة المتقدمة.

٢ — هو الامام أبو محمد، على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى، عالم الأندلس فى عصره، توفى سنه ٤٥٦ ه.

المنطق رواه باسناده إلى متى[1] الترجمان الذى ترجمه إلى العربية. ومع هذا فاعترف بما ذكرناه. وقد بسط ذلك فى موضعه.

ونحن نفرض هنا وجود ذلك فى الخارج. فالعلم بانقسام ذلك إلى «جواهر خمسة»، وانقسام «العرض» إلى الأنواع التسعة[2]. مع أنه لم يقم دليل على انقسامه إلى تسعة عند بعضهم. وقد أنشدوا فيها:

زيد(١) الطويل(٢) الأسود(٣) ابن مالك(٤) * فى داره(٥) بالأمس(٦) كان يتّكى(٧)

فى يده سيف(٨) نضاه(٩) فانتضى(١٠) * فهذه عشر مقولات سوى

فذكر فى هذين البيتين: الجوهر(١) والكم(٢) والكيف(٣) والاضافة(٤) (١١٩) والأين(٥) ومتى(٦) والوضع(٧) والملك(٨) وأن يفعل(٩) وأن ينفعل(١٠).

ولما لم يقم دليل على حصر أجناسها العالية فى تسعة جعلها بعضهم خمسة، وبعضهم ثلاثة: الكم، والكيف، والاضافة.

والمقصود هنا أنه إذا علم هذا التقسيم[3]؛ وعندهم كلما كان أعم كان أقرب إلى المعقول وكان البرهان عليه أقوم، فانه لا يقوم برهان واجب القبول دائماً إلا على ما لا يتغير. وهذه الأعراض عندهم لا تقوم بـ «واجب الوجود»، بل ولا بـ «العقول» إلا بعضها على نزاع بينهم. فيعود الكمال إلى تصور «وجود مطلق» لا حقيقة له فى الخارج، كتصور «ذات مطلقة»، و «شىء مطلق»، و «حقيقة مطلقة».

وأى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية؟ وأى علم فى هذا برب العالمين الذى لا تكمل النفوس إلا

---

١ — هو متى بن يونس النصرانى، أبو بشر، إليه انتهت رئاسة المنطقيين فى عصره، مترجم «مقالة اللام» لأرسطو، كان ببغداد فى خلافة الراضى العباسى بعد سنة ٣٢٠ هـ. ٢ — حذف جواب الشرط هنا أيضاً.

٣ — كذلك جواب الشرط غير مذكور ههنا، ويمكن تقديره: «فلا يوجب ذلك كمالا للنفس».

بمعرفته وعبادته محبةً وذُلاًّ، كما قد بسط فى موضعه[١].

نهاية الفلاسفة بداية اليهود والنصارى

ولهذا كانت نهاية الفلاسفة — إذا هداهم الله بعض الهداية — بداية اليهود والنصارى الكفار، فضلا عن المسلمين، أمة محمد صلى الله عليه وسلم. فان ما عند اليهود والنصارى الكفار بعد النسخ والتبديل مما هو من نوع كمال النفس أفضل فى الجنس — الكم والكيف — مما عند الفلاسفة.

الوجه الرابع

العلم الرياضى لا تكمل به النفوس، وإن ارتاضت به العقول

إن تقسيمهم العلوم إلى «الطبيعى» وإلى «الرياضى» وإلى «الالهى»، وجعلهم «الرياضى» أشرف من «الطبيعى»، و«الالهى» أشرف من «الرياضى»، هو مما قلبوا به الحقائق.

١٠

«الطبيعى» أشرف من «الرياضى»

فان العلم «الطبيعى» — وهو «العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج، ومبدأ حركاتها، وتحولاتها من حال إلى حال، وما فيها من الطبائع» — أشرف من «مجرد تصور مقادير مجردة، وأعداد مجردة». (١٢٠) فان كون الانسان لا يتصور إلا شكلا مدوّراً، أو مثلّثاً، أو مربّعاً — ولو تصور كل ما فى اقليدس — أو، لا يتصور إلا أعداداً مجردة، ليس فيه علم بموجود فى الخارج؛ وليس ذلك كمالا للنفس. ١٥ ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جُعل علماً.

وإنما جعلوا علم «الهندسة» مبدأً لعلم «الهيئة» ليستعينوا به على براهين «الهيئة»، أو ينتفعوا به فى عمارة الدنيا. هذا مع أن براهينهم القياسية لا تدل على شىء دلالة مطردة يقينية سالمة عن الفساد إلا فى هذه الموادّ الرياضية. ٢٠

«الحساب» علم يقينى

فان علم «الحساب» الذى هو «علم بالكم المتصل»، و«الهندسة» التى هى «علم بالكم المنفصل»، علم يقينى لا يحتمل النقيض ألبتة، مثل جمع الأعداد، وقسمتها،

---

١ — سيأتى بحثه قريباً ببعض البسط.

وضربها ، ونسبة بعضها إلى بعض .

فانك إذا جمعت مائة إلى مائة علمت أنها مائتان ، وإذا قسمتها على عشرة كان لكل واحد عشرة ، وإذا ضربتها[1] فى عشرة كان المرتفع مائة .

والضرب مقابل للقسمة . فان ضرب الأعداد الصحيحة تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر . والقسمة توزيع أحد العددين على آحاد العدد الآخر . فاذا قُسم المرتفع بالضرب على أحد العددين خرج المضروب الآخر . وإذا ضُرب الخارج بالقسمة فى المقسوم عليه خرج المقسوم . فالمقسوم نظير المرتفع بالضرب . فكل واحد من المضروبَين نظير المقسوم والمقسوم عليه . والنسبة تجمع هذا كله . فنسبة أحد المضروبين إلى المرتفع كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر . ونسبة المرتفع إلى أحد المضروبين كنسبة الآخر إلى الواحد .

فهذه الأمور وأمثالها مما يتكلم فيه (١٢١) « الحساب » أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول . وما من أحد من الناس إلا يعرف منه شيئاً ، فانه ضرورى فى العلم ، ضرورى فى العمل . ولهذا يمثلون به فى قولهم : « الواحد نصف الاثنين » . ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض ألبتة .

استطراد

مبتدأ فلسفة فيثاغورس

وهذا كالمبتدأ فلسفتهم التى وضعها فيثاغورس ، وكانوا يسمون أصحابه « أصحاب العدد » ، وكانوا يظنون أن الأعداد المجردة موجودة خارج الذهن .

ثم تبين لأفلاطون وأصحابه غلط ذلك ، وظنوا أن الماهيات المجردة كـ « الانسان المطلق » و « الفرس المطلق » موجودات خارج الذهن ، وأنها أزلية أبدية .

ثم تبين لأرسطو وأصحابه غلط ذلك ، فقالوا : بل هذه الماهيات المطلقة موجودة فى الخارج مقارنة لوجود الأشخاص . ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين

---

١ — مرجع الضمير فى « ضربتها » إلى « عشرة » ، ولا إلى « مائة » كما هو المتبادر إلى الذهن من العبارة ، وإلا كان المرتفع « ألفاً » لا « مائة » .

على هذا. وهو أيضاً غلط. فان ما فى الخارج ليس بكلى أصلا، وليس فى الخارج إلا ما هو معين مخصوص.

وإذا قيل «الكلى الطبيعى فى الخارج» فمعناه أن ما هو كلى فى الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة فى الخارج مطابقة «العامّ» لأفراده. والموجود فى الخارج معيناً مختصّ، ليس بكلى أصلاً: ولكن فيه حصّته من الكلى. ٥

ما فى الذهن قد يوجد فى الخارج

وما فى الذهن يطلق عليه أنه قد يوجد فى الخارج، كما يقال: «فعلت ما فى نفسى»، و «فى نفسى أمور أريد فعلها»، ومنه قوله تعالى: إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا ــ يوسف ١٢ : ٦٨، وقول عمر: «كنت زَوَّرت فى نفسى مقالة أحببت أن أقولها»[1]. ونظائره كثيرة.

والكلى إذا وجد فى الخارج لا يكون إلا معيناً، لا يكون كلياً. فكونه كليا مشروط بكونه فى الذهن. ١٠

ومن أثبت ماهية لا فى الذهن ولا فى الخارج، فتصور قوله تصوراً تامًّا يكفى فى العلم بفساد قوله. وهذه الأمور مبسوطة فى غير هذا الموضع.

عود إلى أصل الموضوع

والمقصود هنا أن هذا العلم الذى تقوم عليه براهين صادقة، لكن لا تكمل بذلك نفس، ولا تنجو به من عذاب، ولا يحصل لها به سعادة. ١٥

ولهذا قال أبو حامد الغزالى وغيره فى علوم هؤلاء:

---

١ ــ قاله عمر بن الخطاب رضى الله عنه أثناء خطبته التى ذكر فيها أمر السقيفة يوم بيعة أبى بكر رضى الله عنه، خطبها قبيل مقتله، مرجعه عن آخر حجة حجها، أى سنة ٢٣. روى البخارى الحديث بطوله عن ابن عباس، ورواه أحمد، وابن إسحاق. وهذا سياق الكلام فى البخارى: «فلما سكت (أى، خطيب الأنصار) أردت أن أتكلم، وكنت قد زورت ــ زاد ابن إسحاق: فى نفسى ــ مقالة أعجبتنى أردت أن أقدمها بين يدى أبى بكر... فلما أردت أن أتكلم قال أبو بكر: «على رسلك». فكرهت أن أغضبه. فتكلم أبو بكر فكان هو أحلم منى وأوقر. والله! ما ترك من كلمة أعجبتنى فى تزويرى إلا قال فى بديهته مثلها أو أفضل حتى سكت... الخ». ومعنى زورت: هيأت، وأصلحت، وحسنت، وكلام مزور، أى محسن.

هى بين علوم صادقة وظنون كاذبة

• «هى بين علوم صادقة لا منفعة فيها – ونعوذ بالله من (١٢٢) علم لا ينفع؛ وبين[1] ظنون كاذبة لا ثقة بها – وإنَّ بَعضَ الظَّنِّ إثمٌ – الحجرات ٤٩ : ١٢». يشيرون بالأول إلى العلوم الرياضية، وبالثانى إلى ما يقولونه فى الالهيات، وفى أحكام النجوم، ونحو ذلك.

الأسباب المغرية بالاشتغال بالعلم الرياضى وما أشبهه

٥

التذاذ النفس

لكن قد تلتذّ النفس بذلك كما تلتذ بغير ذلك. فان الانسان يلتذ بعلم ما لم يكن عَلِمه، وسماع ما لم يكن سمعه، إذا لم يكن مشغولا عن ذلك بما هو أهم عنده منه، كما قد يلتذ بأنواع من الأفعال التى هى من جنس اللهو واللعب.

تصحيح الذهن والادراك

وأيضا ففى الادمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلمَ الصحيح، والقضايا الصادقة، والقياس المستقيم، فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والادراك، وتعويد النفس أنها تعلم الحق وتقوله لتستعين بذلك على المعرفة التى هى فوق ذلك.

ولهذا يقال: إنه كان أوائل الفلاسفة أول ما يعلمون أولادهم العلم الرياضى وكثير من شيوخهم فى آخر أمره إنما يشتغل بذلك، لأنه لما نظر فى طرقهم وطرق من عارضهم من أهل الكلام الباطل لم يجد فى ذلك ما هو حق، أخذ يشغل نفسه بالعلم الرياضى، كما كان يجرى مثل ذلك لمن هو من أئمة الفلاسفة كابن واصل[2]، وغيره.

١٥

تفريغ النفس

وكذلك كثير من متأخرى أصحابنا يشتغلون وقت بطالتهم بعلم الفرائض و الحساب، والجبر والمقابلة، والهندسة، ونحو ذلك، لأن فيه تفريحاً للنفس، وهو علم صحيح لا يدخل فيه غلط.

---

١ – فى أصلنا: «من»، وفى «س»: «بين».

٢ – ابن واصل: هو محمد بن سالم بن نصرالله بن واصل، أبو عبد الله المازنى التميمى الحموى، مؤرخ، عالم بالمنطق والهندسة والأصولين، من فقهاء الشافعية، توفى سنة ٦٩٧ هـ، أى فى عصر المصنف. له «مفرج الكروب فى أخبار بنى أيوب» ٣ مجلدات، وفى المنطق «نخبة الفكر» و «هداية الألباب»، و «شرح الموجز للخونجى»، و «شرح الجمل للخونجى»، وغير ذلك من الكتب.

رياضة العقل

وقد جاء عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : « إذا لهوتم فالهوا بالرمى ، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض »[1]. فان حساب الفرائض (١٢٢) علم معقول مبنى على أصل مشروع ، فتبقى فيه رياضة العقل وحفظ الشرع . لكن ليس هو علماً يطلب لذاته ، ولا تكمل به النفس .

الاستعانة على معرفة الكواكب

وأولئك المشركون كانوا يعبدون الكواكب ، ويبنون لها الهياكل ، ويدعونها بأنواع الدعوات ، كما هو معروف من أخبارهم وما صنف على طريقهم من الكتب الموضوعة فى الشرك ، والسحر ، ودعوة الكواكب ، والعزائم ، والأقسام التى بها يعظّم إبليس وجنوده . وكان الشيطان بسبب السحر والشرك يغويهم بأشياء هى التى دعتهم إلى ذلك الشرك والسحر . فكانوا يرصدون الكواكب ليتعلموا مقاديرها ، ومقادير حركاتها ، وما بين بعضها وبعض من الاتصالات ، ليستعينوا بذلك على ما ١٠ يرونه مناسباً لها .

معرفة الأفلاك وعمارة الدنيا

ولما كانت الأفلاك مستديرة ، ولم يكن معرفة حسابها إلا بمعرفة « الهندسة » وأحكام الخطوط المنحنية والمستقيمة ، تكلموا فى « الهندسة » لذلك ، ولعمارة الدنيا . فلهذا صاروا يتوسعون فى ذلك . وإلا فلو لم يتعلق بذلك غرض إلا مجرد تصور الأعداد والمقادير لم تكن هذه الغاية مما يوجب طلبها بالسعى المذكور . ١٥

وربما كانت هذه غاية لبعض الناس الذين يتلذذون بذلك ؛ فان لذات النفوس أنواع . ومنهم من يلتذ بالشطرنج ، والنرد ، والقمار ، حتّى يشغله ذلك عما هو أنفع له منه .

مبدأ المنطق من الهندسة

فكان مبدأ وضع « المنطق » من « الهندسة » . فجعلوه أشكالاً كالأشكال الهندسية ، وسموه « حدوداً » كحدود تلك الأشكال ، لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول . وهذا لضعف عقولهم وتعذر المعرفة عليهم إلا بالطريق البعيدة . ٢٠

---

١ — ما تيسر بيان تخريج هذا الأثر ، ولكن روى الدارمى عن عمر رضى الله عنه ، قال : « تعلموا الفرائض » ، وزاد ابن مسعود « والطلاق ، والحج » . قالا : « فانه من دينكم » . — من مشكوٰة المصابيح .

تيسير الله للمسلمين من العلم والعمل

والله تعالى قد يسّر (١٢٤) للمسلمين من العلم، والبيان، مع العمل الصالح، والايمان، ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الانسان. والحمد لله رب العالمين.

«العلم الالهى» عندهم ليس له معلوم فى الخارج

وأما «العلم الالهى» الذى هو عندهم مجرّد عن المادة فى الذهن والخارج، فقد ٥ تبين لك أنه ليس له «معلوم فى الخارج»، وإنما هو علم بأمور كلية مطلقة، لا توجد كلية إلا فى الذهن. وليس فى هذا من كمال النفس شىء.

لا يمكن معرفة الله بـ«البرهان»

وإن عرفوا «واجب الوجود» بخصوصه فهو علم بمعيّن يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وهذا مما لا يدل عليه «القياس» الذى يسمونه «البرهان». فـ«برهانهم» لا يدل على شىء معيّن بخصوصه، لا «واجب الوجود»، ولا غيره. ١٠ وإنما يدل على «أمر كلى»، و«الكلى» لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، و«واجب الوجود» يمنع العلم به من وقوع الشركة فيه. ومن لم يتصور ما يمتنع الشركة فيه لم يكن قد عرف اللهَ.

ومن لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وظن ذلك كمالا للرب، وكذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأَولى، لا سيما إذا قال: «إن ١٥ النفس لا تدرك إلا الكليات، وإنما يدرك الجزئيات البدن»، فهذا فى غاية الجهل.

وهذه الكليات التى لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها ألبتة. والنفس إنما تحب معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات؛ فاذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس بذلك.

الوجه الخامس

٢٠ كمال النفس بمعرفة الله مع العمل الصالح، لا بمجرد معرفة الله فضلا عن كونه يحصل بمجرد علم الفلسفة

الوجه الخامس أن يقال: هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة كما زعموه، (١٢٥) فما يذكرونه فى العلم الأعلى عندهم الناظر فى «الوجود» ولواحقه ليس كذلك. فان

تصور معنى « الوجود » فقط أمر ظاهر ، حتى يستغنى عن الحد عندهم لظهوره . فليس هو المطلوب . وإنما المطلوب أقسامه .

ونفس انقسامه إلى واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، وقديم وحادث ، هو أخص من مسمى « الوجود » . وليس فى مجرد معرفة انقسام الأمر العام فى الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضى علماً عظيماً عالياً على تصور ٥ « الوجود » .

« الممكن » ليس بواجب البقاء

فاذا عرفت الأقسام فليس فيها ما هو علم بمعلوم لا يقبل التغير والاستحالة . فان هذه الأقسام عامتها إنما هو فى هذا العالم ، وكل ذلك يقبل التغيّر والاستحالة . وليس معهم دليل أصلا يدلهم على أن العالم لم يزل ولا يزال هكذا .

لا دليل معهم على قدم العالم

وجميع ما يحتجون به على دوام الفاعل ، والفاعلية ، والزمان ، والحركة ، وتوابع ذلك ، فانما يدل على قدم نوع ذلك ودوامه ، لا على قِدم شىء معيّن ولا دوام شىء معيّن . فالجزم بأن مدلول تلك الأدلة هو هذا العالم أو شىء منه جهل محض لا مستند له إلا عدم العلم بموجود غير هذا العالم . وعدم العلم ليس علماً بالعدم .

ولهذا لم يكن عند القوم إيمان بالغيب الذى أخبرت به الأنبياء . فهم لا يؤمنون ، لا بالله ، ولا ملئكته ، ولا كتبه ، ولا رسله ، ولا البعث بعد الموت . ١٥

المراد بـ « الغيب » عند الفلاسفة

وإذا قالوا : نحن نثبت « العالم العقلى » أو « المعقول الخارج عن العالم المحسوس » ، وذلك هو « الغيب » ، فان هذا (١٢٦) ــ وإن كان قد ذكره طائفة من المتكلمة والمتفلسفة ــ خطأ وضلال . فان ما يثبتونه من المعقولات إنما يعود عند التحقيق إلى أمور مقدرة فى الأذهان ، لا موجودة فى الأعيان . والرسل أخبرت عما هو موجود فى الخارج ، وهو أكمل وأعظم وجوداً مما[1] نشهده فى الدنيا . فأين هذا من هذا ؟ ٢٠

أقوالهم فى الرسل

وهم لما كانوا مكذبين بما أخبرت به الرسل فى نفس الأمر ، واحتاجوا إلى الجمع بين قولهم وبين تصديق الرسل لما بَهَرَهم[2] من أمر الرسل ، قالوا : « إن الرسل قصدوا

١ ــ فى أصلنا : « بما » ، وفى « س » : « مما » ، وهو الصواب . ٢ ــ بهرهم : أى غلبهم .

إخبار الجمهور بما يتخيل إليهم لينتفعوا بذلك فى العدل الذى أقاموه لهم».

ثم منهم من يقول: «إن الرسل عرفت ما عرفناه من نفى هذه الأمور»؛ ومنهم من يقول: «بل لم يكونوا يعرفون هذا، وإنما كان كمالهم فى القوّة العملية، لا النظرية». وأقلّ أتباع الرسل إذا تصور حقيقة ما عندهم وجده مما لا يرضى به أقلّ أتباع الرسل.

وإذا علم بالأدلة العقلية أن هذا العالم يمتنع أن يكون شىء منه قديماً أزلياً، وعلم بأخبار الأنبياء المؤيّدة بالعقل أنه كان قبله عالم آخر منه خلق، وأنه سوف يستحيل، وتقوم القيامة، ونحو ذلك، علم أن غاية ما عندهم من الأحكام الكلية ليست مطابقة، بل هى جهل، لا علم.

وهب أنهم لم يعلموا ما أخبرت به الرسل، فليس فى العقل ما يوجب ما ادعوه من كون هذه الأنواع الكلية التى فى هذا العالم أزلية أبدية، لم تزل ولا تزال. فلا يكون العلم بذلك علماً بكليات ثابتة. وعامة فلسفتهم الأولى وحكمتهم العليا (١٢٧) من هذا النمط. ١٠

كتب صنفت على طريقة الفلسفة

وكذلك من صنف على طريقتهم، كصاحب «المباحث المشرقية»[1]. وصاحب «حكمة الاشراق»[2]، وصاحب «دقائق الحقائق»[3] و«رموز الكنوز»[4]، وصاحب

١ — «المباحث المشرقية» فى العلم الالهى والطبيعى، من تأليف الامام محمد بن عمر بن الحسين، أبى عبد الله فخر الدين الرازى، أوحد زمانه فى المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، توفى سنة ٦٠٦ هـ. وقد طبع كتابه هذا فى حيدر آباد الدكن (الهند) فى مجلدين سنة ١٣٤٣

٢ — «حكمة الاشراق» لشهاب الدين أبى الفتوح يحيى بن حبش السهروردى المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ. وهو متن مشهور شرحه الأكابر كقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازى المتوفى سنة ٧١٠ هـ — كشف الظنون.

٣ و ٤ — «دقائق الحقائق» و«رموز الكنوز» فى الحكمة كلاهما لسيف الدين الآمدى، أبى الحسن على بن أبى على بن محمد بن سالم التغلبى الشافعى الأصولى، له نحو عشرين مصنفاً، منها «أبكار الأفكار» فى علم الكلام، أربع مجلدات، و«رموز الكنوز» اختصره من هذا الكتاب، توفى سنة ٦٣١ هـ.

ومن العجب أن ناشر كتاب «جهد القريحة فى تجريد النصيحة» مختصر السيوطى لكتاب ابن تيمية هذا ط. مصر سنة ١٣٦٦ هـ (المرموز بـ «س» فى طبعتنا)، قد نسب كتاب «دقائق الحقائق» إلى ابن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ. نعم، لابن كمال باشا كتاب بهذا العنوان، ولكن المصنف ابن تيمية رح قد توفى فى سنة ٧٢٨ هـ وابن كمال باشا لم يولد بعد. ثم إن «دقائق الحقائق» هذا ليس موضوعه الحكمة والفلسفة، وإنما صنفه بالتركى فى تحقيق بعض الألفاظ الفارسية. وأيضاً ذكر هذين الكتابين فى المتن متصلا بحرف العطف بينهما، مضافاً إلى «صاحب»، واضح فى الدليل بأنهما لمصنف واحد.

« كشف الحقائق »[١]. وصاحب « الأسرار الخفية فى العلوم العقلية »[٢]، وأمثال هؤلاء ممن لم يجرّد القول لنصر مذهبهم مطلقاً، ولا تخلص من أشراك ضلالهم مطلقاً، بل شاركهم فى كثير من ضلالهم، و شككهم فى كثير من محالهم، وتخلص من بعض وبالهم، وإن كان أيضاً لم ينصفهم فى بعض ما أصابوا فيه، وأخطأ لعدم علمه بمرادهم، أو لعدم معرفته أن ما قالوه صواب. ٥

مآخذ علوم أبي على ابن سينا، وشيء من أحواله

ثم إن هؤلاء إنما يتبعون كلام ابن سينا[٣]. وابن سينا تكلم فى أشياء من الالٰهيات والنبويات، والمعاد، والشرائع، لم يتكلم فيها سلفه، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم. فانه استفادها من المسلمين، وإن كان إنما أخذ عن الملاحدة المنتسبين إلى المسلمين كالاسماعيلية. وكان أهل بيته من أهل دعوتهم من أتباع الحاكم العُبَيْدِي[٤] ١٠

١ ــ لعله « كشف الحقائق فى تحرير الدقائق » فى المنطق والالهى والطبيعى والرياضى، للفاضل المحقق أثير الدين المفضل بن عمر الأبهرى، من تلامذة الإمام فخر الدين الرازى (قاله ابن العبرى)، صاحب « إيساغوجى » فى المنطق، و « هداية الحكمة »، توفى سنة ٦٦٠ هـ.

٢ ــ « الأسرار الخفية فى العلوم العقلية » لجمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى الشيعى، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، كما تقدم في ص ١٢٦، حاشية ١. ذكر له هذا الكتاب الفاضل إسماعيل باشا البغدادى المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ فى « إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون »، ط. استانبول سنة ١٣٦٤ هـ.

٣ ــ ابن سينا الرئيس: هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسين بن على بن سينا البخارى (Avicenna)، شيخ الفلاسفة، صاحب التصانيف فى الطب، والمنطق، والطبيعيات، والالٰهيات، توفى سنة ٤٢٨ هـ. صنف نحو مائة كتاب، منها « الشفاء » فى الحكمة، ٤ مجلدات، وقد طبع منه الفن الاول من الطبيعيات والفن الثالث عشر فى الالٰهيات بطهران، سنة ١٣٠٣ هـ.

٤ ــ الحاكم العبيدى: هو منصور بن نزار بن معد، أبو على، الملقب بـ « الحاكم بأمر الله » (٣٧٥-٤١٠ هـ)، السادس من الخلفاء العبيديين الباطنيين أصحاب مصر.

قال الاستاذ الزركلى فى ترجمته: « كان جواداً، سفاكاً للدماء، قتل عدداً لا يحصى من وزرائه وأعيان دولته وغيرهم ... وكان يشتغل بعلوم الفلسفة وينظر فى النجوم ... ودعا إلى تأليهه، ففتح سجلا تكتب فيه أسماء المؤمنين به، فاكتتب من أهل القاهرة سبعة عشر ألفاً كلهم يخشون بطشه ... وأصاب الناس منه شر شديد إلى أن فقد فى إحدى الليالى، فيقال أن رجلا اغتاله غيرة لله وللاسلام »، ــ اقتباساً من « الأعلام » ج ٣، ص ١٠٧٥، ط. مصر سنة ١٣٤٧ هـ. وقال فى ترجمة المهدى: « عبيد الله بن محمد المهدى الفاطمى العلوى (٢٥٩-٣٢٢ هـ) من ولد جعفر الصادق، مؤسس دولة العلويين فى المغرب. و جد العبيديين الفاطميين أصحاب مصر، وأحد الدهاة. فى نسبه خلاف طويل. » ــ الأعلام، ج ٢، ص ٦١٩.

قال السيوطى عنهم: يسمونهم الجهلة بـ « الفاطميين »، فان المهدى هذا ادعى أنه علوى، وإنما جده مجوسى.

قال القاضى أبو بكر الباقلانى: « جد عبيد الله الملقب بالمهدى مجوسى. دخل عبيد الله المغرب، وادعى أنه علوى ولم يعرفه أحد من علماء النسب. وكان باطنياً، خبيثاً، حريصاً على إزالة ملة الاسلام... الخ » ــ تاريخ الخلفاء، ط. المنيرية المصرية، سنة ١٣٥١ هـ، ص ٢٥٩.

الذى كان هو وأهل بيته وأتباعه معروفين عند المسلمين بالالحاد . أحسن ما يظهرونه دين الرفض . وهم فى الباطن يبطنون الكفر المحض .

وقد صنف المسلمون فى كشف أسرارهم وهتك أستارهم كتباً كباراً وصغاراً ، وجاهدوهم باللسان واليد . إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى ، ولو لم يكن إلا كتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار» للقاضى أبى بكر محمد بن الطيب[١] ، ٥ وكتاب عبد الجبار بن أحمد[٢]، وكتاب (١٢٨) أبى حامد الغزالى[٣]، وكلام أبى إسحاق[٤]، وكلام ابن فُورك[٥]، والقاضى أبى يعلى[٦]، وابن عقيل[٧]، والشَّهْرَسْتانى[٨]،

١ — القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلانى المتكلم ، صنف فى الرد على الفرق الضالة ، توفى سنة ٤٠٣ هـ . قال المصنف : هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعرى ، ليس فيهم مثله ، لا قبله ولا بعده .

٢ — عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار ، القاضى أبو الحسين ، الهمذانى الأسدآبادى ، شيخ المعتزلة فى عصره ، صاحب التصانيف . منها «تنزيه القرآن عن المطاعن» ، وقد طبع بمصر سنة ١٣٢٦ هـ ، توفى سنة ٤١٥ هـ .

٣ — كتاب أبى حامد الغزالى : هو «فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية» أو «المستظهرى» ، أهداه إلى الخليفة المستظهر العباسى ، نشر منه الاستاذ كولدزيهر الألمانى (Goldziher) قسماً كبيراً ، بليدن سنة ١٩١٦ م ، — أفاده يوسف إليان سركيس فى «معجم المطبوعات» ط . مصر سنة ١٣٤٦ هـ .

٤ — أبو إسحاق : إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الاسفراينى الشافعى الشهير بالاستاذ ، الفقيه الأصولى الأشعرى ، توفى بنيسابور سنة ٤١٨ هـ . ذكر له فى «كشف الظنون» كتاب «جامع الجلى والخفى فى أصول الدين ، والرد على الملحدين» ، ولعله الذى أشار إليه المصنف .

٥ — ابن فورك : محمد بن الحسن بن فورك أبو بكر ، الأنصارى الاصبهانى الشافعى ، عالم بالأصول والكلام ، توفى سنة ٤٠٦ هـ . له نحو مائة كتاب ، منها «مشكل الحديث» ، وقد طبع بحيدر آباد الدكن (الهند) .

٦ — القاضى أبو يعلى : هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفرآء ، شيخ الحنابلة فى عصره ، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ . ذكر له ابنه فى «طبقات الحنابلة» (عندنا مختصرها ط . دمشق سنة ١٣٥٠ هـ) ٥٧ مصنفاً ، منها «إبطال التأويلات لأخبار الصفات» ، وأربعة ردود : على الأشعرية ، والكرامية ، والسالمية ، والمجسمة ، و «إثبات إمامة الخلفاء الأربعة» ، و «تبرئة معاوية» ، ويحتمل أن فى بعضها كلاما على الباطنية .

٧ — ابن عقيل : هو أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادى ، الفقيه الأصولى ، عالم العراق وشيخ الحنابلة فى وقته ، من تلامذة القاضى أبى يعلى . صنف كتاباً كبيراً فى مائتى مجلد وسماه «كتاب الفنون» ، وكتاباً فى الفقه وسماه «الفصول» فى عشر مجلدات ، وغير ذلك ، توفى سنة ٥١٣ هـ .

٨ — الشهرستانى : هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى ، الفيلسوف المتكلم ، صاحب التصانيف ، توفى سنة ٥٤٨ هـ . صنف كتابه المشهور «الملل والنحل» فى مقالات الفرق ، وطبع طبعات عديدة ، ذكر فيه آخر الفرق فرقة الباطنية الاسماعيلية . وقد أطال الكلام فيهم ، ورد عليهم .

وغير هؤلاء مما يطول وصفه[1].

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته — أباه وأخاه — كانوا من هؤلاء الملاحدة ، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذاك . فانه كان يسمعهم يذكرون « العقل » و « النفس » .

المسلمون المبتدعون أعلم بالله من الفلاسفة

وهؤلاء المسلمون الذين كان ينتسب إليهم ،وهم مع الالحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة ، كأرسطو وأتباعه . فان أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عبّاد مشركى العرب ما هو خير منه .

«مقالة اللام» لأرسطو

وقد ذكرت كلام أرسطو نفسه الذى ذكره فى « علم ما بعد الطبيعة » فى « مقالة اللام »[2] وغيرها ، وهو آخر منتهى فلسفته ، وبينت بعض ما فيه من الجهل . فانه ليس فى الطوائف المعروفين الذين يتكلمون فى « العلم الالهى » مع الخطأ والضلال مثل علماء اليهود والنصارى وأهل البدع من المسلمين وغيرهم أجهل من هؤلاء ، ولا أبعد عن العلم بالله تعالى منهم .

استحسان المصنف كلام الفلاسفة فى « الطبيعيات »

نعم لهم فى « الطبيعيات » كلام غالبه جيد ، وهو كلام كثير واسع . ولهم عقول عرفوا بها ذلك . وهم قد يقصدون الحق ، لا يظهر عليهم العناد . لكنهم جهال بـ « العلم الالهى » إلى الغاية ، ليس عندهم منه إلا قليل كثير الخطأ .

جمع ابن سينا بين كلام الفلاسفة وكلام المسلمين

وابن سينا لما عرف شيئاً من دين المسلمين — وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعمن هو خير منهم من المعتزلة (١٢٩) والرافضة — أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله

---

١ — وسئل المصنف نفسه أسئلة عن النصيرية ، فأجاب عنها ورد عليهم رداً بليغاً جامعاً ، وذكر لهم سبعة ألقاب معروفة عند المسلمين ، وهى الملاحدة ، والقرامطة ، والباطنية ، والاسماعيلية ، والنصيرية ، والحزمية ، والمحمرة ، وطبع باسم « رسالة فى الرد على النصيرية » ضمن « مجموع تسع رسائل » ط . مصر سنة ١٣٢٣ ﻫ ، ص ٩٤-١٠٢ .

٢ — « مقالة اللام » : هى مقالة من « كتاب الالهيات » لأرسطو ، الذى ترتيبه على ترتيب حروف اليونانيين . و « مقالة اللام » هذه هى الحادية عشر من الحروف ، نقلها إلى العربى أبو بشر متى بن يونس النصرانى [illegible] — من أخبار العلماء للقفطى .

من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه. فتكلم فى الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثل كلامه فى النبوات، وأسرار الآيات والمنامات، بل وكلامه فى بعض «الطبيعيات» و «المنطقيات»، وكلامه فى «واجب الوجود»، ونحو ذلك.

وإلا، فأرسطو وأتباعه ليس فى كلامهم ذكر «واجب الوجود»، ولا شىء من الأحكام التى لـ«واجب الوجود». وإنما يذكرون «العلة الأولى»، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به. ٥

اشتمال الفلسفة بعد إصلاحها على أصول فاسدة

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح، حتى راجت على من لم يعرف دين الاسلام من الطلبة النظار. وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض. فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده. ولكن سلموا لهم أصولا فاسدة فى المنطق، والطبيعيات، والالهيات، ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل. فصار ذلك سبباً إلى ١٠ ضلالهم فى مطالب عالية إيمانية، ومقاصد سامية قرآنية. خرجوا بها عن حقيقة العلم والايمان، وصاروا بها فى كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يتسفسطون فى العقليات، ويقرمطون فى السمعيات.

النفس لها قوتان: علمية وعملية

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو قدّر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه[1]؛ مع أنه قول باطل. فان النفس لها قوتان: قوّة علمية نظرية، وقوّة إرادية (١٣٠) عملية[2]. فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله، وعبادته.

لا تكمل النفس إلا بعبادة الله

وعبادته تجمع محبته[3] والذل له. فلا تكمل نفس قط إلا بعبادة الله وحده

---

١ — جواب الشرط محذوف، والتقدير مثلا: «فلا يكون ذلك العلم علم فلسفتهم، بل يكون العلم بالله».

٢ — قد بسط المصنف وخلفه الفاضل ابن القيم رح الكلام فى ذلك فى مواضع من مصنفاتهما، منها ما ذكر ابن القيم رح فى «طريق الهجرتين» ط. المنيرية المصرية، سنة ١٣٥٧ هـ، ص ٢٣١-٢٣٤؛ والفصل فى عمى القلب من «الجواب الكافى» ط. الشيخ أبى السمح، مصر، سنة ١٣٤٦ هـ، ص ١٢٣-١٢٤؛ وقال فى مقدمة كتابه المبتكر الفريد فى العلم وفضله، وأسرار الخلق، ومحاسن الشريعة: «كان وضع هذا الكتاب مؤسساً على هاتين القاعدتين، وسميته «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والارادة»» ط. مصر، سنة ١٣٢٣ هـ، جزآن.

٣ — فى أصلنا: «بحبه» ولا يستقيم، والتصويب من «س».

لا شريك له. والعبادة تجمع معرفته، ومحبته، والعبودية له. وبهذا بعث الله الرسل، وأنزل الكتب الآلهية؛ كلها تدعو إلى عبادة الله وحده لا شريك له.

سبب إسقاطهم العبادات عن الخواص

وهؤلاء يجعلون العبادات التى أمرت بها الرسل مقصودها إصلاح أخلاق النفس لتستعد للعلم الذى زعموا أنه كمال النفس. أو مقصودها إصلاح المنزل والمدينة، وهو «الحكمة العملية». فيجعلون العبادات وسائل محضة إلى ما يدّعونه من العلم. ولهذا يرون ذلك ساقطاً عمن حصّل المقصود، كما تفعل الملاحدة الاسماعيلية، ومن دخل فى الالحاد أو بعضه، وانتسب إلى الصوفية، أو المتكلمين، أو الشيعة، أو غيرهم.

تزييف القول بأن الايمان مجرد معرفة الله

قول الجهمية خير من قول هؤلاء

والجَهْمِيَّة قالوا: «الايمان مجرد معرفة الله». وهذا القول، وإن كان خيراً من قولهم[2]؛ فانه جعل «معرفةَ الله» بما يلزم ذلك من معرفة ملائكته، وكتبه، ورسله. وهؤلاء جعلوا الكمال معرفة «الوجود المطلق» ولواحقه. وهذا أمر لو كان له حقيقة فى الخارج لم يكن كمالا للنفس، إلا معرفة خالقها ــ سبحانه وتعالى.

الرد على الجهمية

فهؤلاء الجهمية من أعظم مبتدعة المسلمين، بل جعلهم غير واحد خارجين عن

---

١ ــ نقول هنا أن من أجل تأليفات المصنف «رسالة العبودية» (طبعت بمصر سنة ١٣٢٣ هـ فى «مجموع تسع رسائل» ، ص ١-٤٤، ثم سنة ١٣٢٦ هـ فى «مجموعة فتاوى ابن تيمية» ، ج ٢، ص ٣٠٤-٣٤٦) فى بيان العبادة وحقيقة العبودية. ولتلميذه الأرشد حكيم الاسلام العلامة ابن القيم رحمه الله كتاب «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين» فى ٣ مجلدات (طبع بمطبعة المنار المصرية، سنة ١٣٣١ - ٣٣ هـ) الذى هو كدائرة المعارف الاسلامية بمعنى الكلمة، شرح فيه مقام العبودية هذا بغاية البسط فى ص ٤٠ - ٦٦ من الجزء الأول منه، فجاء كالشرح لرسالة العبودية للشيخ.

ومسألة العبودية مسألة عظيمة تتوقف عليها معرفة أصول الدين وحصول كمال النفس، لا يكون المسلم مسلما بدونها. فما أجدر بالمسلمين الاعتناء بهذه الرسالة وشرحها، قراءة، وتعلماً، وتعليما، وعملا، بحيث أنها تستحق بأن يقرر دراستها فى جميع مدارس المسلمين فى العالم. ونحن واثقون بأن قراءتها حق القراءة لا تدع القارىء إلا رجلا راسخاً فى العقيدة الاسلامية الطاهرة السامية، مستكمل الايمان، عبداً لله، حراً عمن سواه، معه عدة عتيدة يحارب بها الكفر والالحاد.

٢ ــ جواب الشرط محذوف، مثلا: «ولكنه فاسد مردود».

الثنتين وسبعين فرقة ، كما يروى ذلك عن عبد الله بن المبارك[١] ، ويوسف بن أسباط[٢] ، وهو قول طائفة من المتأخرين من أصحاب أحمد ، وغيرهم . وقد كفّر غير واحد من الأئمة كوَكِيع بن الجرَّاح[٣] ، وأحمد بن حنبل[٤] ، وغيرهما ، لمن يقول هذا القول .

(١٣١) وقالوا : هذا يلزم منه أن يكون إبليس ، وفرعون ، واليهود الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، مؤمنين .

قولهم أفسد من قول الجهمية

فقول الجهمية خير من قول هؤلاء. فان ما ذكروه هو أصل ما تكمل به النفوس. لكن لم يجمعوا بين علم النفس وبين إرادتها التى هى مبدأ القوّة العملية ، وجعلوا الكمال فى نفس العلم ، وإن لم يصدّقه قول ولا عمل ، ولا اقترن به من الخشية ، والمحبة ، والتعظيم ، وغير ذلك مما هو من أصول الايمان ولوازمه .

وأما هؤلاء فبعدوا عن الكمال غاية البعد .

والمقصود هنا الكلام على «برهانهم» فقط ، وإنما ذكرنا بعض ما لزمهم بسبب أصولهم الفاسدة .

واعلم أن بيان ما فى كلامهم من الباطل والنقض لا يستلزم كونهم أشقياء فى الآخرة ، إلا إذا بعث الله إليهم رسولاً فلم يتبعوه .

ذم العادلين عن طريق الرسل إلى طريق هؤلاء

بل يعرف به أن من جاءته الرسل بالحق ، فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء ، كان من الأشقياء فى الآخرة .

---

١ — هو الامام عبد الله بن المبارك بن واضح المروزى ، أبو عبد الرحمن مولى بنى حنظلة ، ثقة ، ثبت ، فقيه ، عالم ، جواد ، مجاهد ، توفى سنة ١٨١ هـ . له تصانيف كثيرة ، منها كتاب فى «الجهاد» ، وهو أول من صنف فيه .

٢ — يوسف بن أسباط الشيبانى الزاهد الواعظ ، توفى سنة ١٩٥ هـ .

٣ — وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسى ، أبو سفيان الكوفى ، ثقة ، حافظ ، عابد ، سماه الامام أحمد «إمام المسلمين» ، توفى سنة ١٩٧ هـ ، له مصنف فى «الفقه والسنن» .

٤ — أحمد بن حنبل : هو الامام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيبانى المروزى نزيل بغداد ، أبو عبد الله ، أحد الأئمة الاربعة ، ثقة ، حافظ ، فقيه ، حجة ، صاحب «المسند» المشهور ، توفى سنة ٢٤١ هـ .

والقوم — لولا الأنبياء — لكانوا أعقل من غيرهم. لكن الأنبياء جاؤا بالحق، وبقاياه فى الأمم وإن كفروا ببعضه. حتى مشركى العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم، فكانوا بها خيراً من الفلاسفة المشركين الذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم.

الوجه السادس

«البرهان» لا يفيد أموراً كليّة واجبة البقاء فى «الممكنات»

الوجه السادس: إنه إن كان المطلوب بـ «قياسهم البرهانى» معرفة الموجودات الممكنة فتلك ليس فيهما هو واجب (١٣٢) البقاء على حال واحدة، أزلاً وأبداً، بل هى قابلة للتغيّر والاستحالة، وما قُدّر أنه من اللازم لموصوفه فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء. فلا يكون العلم به علماً بموجود واجب الوجود. ١٠

لا دليل معهم على أزلية العالم

وليس لهم على أزلية شىء من العالم دليل صحيح، كما قد بسط فى موضعه. وإنما غاية أدلّتهم تستلزم دوام «نوع الفاعلية»، و «نوع المادّة والمدة». وذلك «ممكن موجود عين بعد عين من ذلك النوع» أبداً، مع القول بأن «كل مفعول محدَثٍ مسبوقٌ بالعدم»، كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح. فان القول بـ «أن المفعول المعيّن مقارن لفاعله أزلاً وأبداً» مما يقضى صريح العقل بامتناعه، أىّ شىء ١٥ قُدّر فاعله، لا سيما إذا كان فاعلا باختياره، كما دلّت عليه الدلائل اليقينية، ليست التى يذكرها المقصرون فى معرفة أصول العلم والدين، كالرازى وأمثاله، كما بسط فى موضعه.

تزييف القول باقتران المعلول بعلته

وما يذكرونه من «اقتران المعلول بعلته» فاذا أريد بـ «العلة» ما يكون مُبدعاً للعلول فهذا باطل بصريح العقل. ولهذا تُقرّ بذلك جميع الفِطَر السليمة التى لم تفسد بالتقليد الباطل. ولما كان هذا مستقراً فى الفطر، كان نفسَ الاقرار بأنه خالق كل شىء، وموجباً لأن يكون كل ما سواه محدَثاً مسبوقاً بالعدم.

وإن قُدّر دوام الخالقية لمخلوق بعد مخلوق، فهذا لا ينافى أن يكون خالقاً لكل

شيء، وكل ما سواه محدَث (١٣٣) مسبوق بالعدم، ليس معه شيء سواه قديم بقِدمه؛ بل ذلك أعظم فى الكمال، والجود، والافضال.

اقتران الشرط بمشروطه

وأما إذا أريد بِـ «العلة» ما ليس كذلك، كما يمثلون به من حركة الخاتم بحركة اليد، وحصول الشعاع عن الشمس، فليس هذا من باب «الفاعل» فى شيء. بل هو من باب المشروط، والشرط قد يقارن المشروط.

وأما «الفاعل» فيمتنع أن يقارنه مفعوله المعيّن، وإن لم يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد شيء. فقِدم نوع الفعل كقِدم نوع الحركة. وذلك لا ينافى حدوث كل جزء من أجزائها، بل يستلزمه لامتناع قِدم شيء منها بعينه.

الأول ليس مبدعاً للعالم

وهذا مما عليه جماهير العقلاء من جميع الأمم، حتى أرسطو وأتباعه. فانهم، وإن قالوا بقدم العالمَ، فهم لم يثبتوا له «مُبدعاً» ولا «علة فاعلة»، بل «علة غائية يتحرك الفلك للتشبه بها»، لأن حركة الفلك إرادية.

قول ابن سينا وأتباعه بقدم الممكن

وهذا القول — وهو «إن الأوّل ليس مبدعاً للعالم، وإنما هو علة غائية للتشبه به» — وإن كان فى غاية الجهل والكفر، فالمقصود أنهم وافقوا سائر العقلاء فى «أن الممكن المعلول لا يكون قديماً بقِدم علته»، كما يقول ذلك ابن سينا وموافقوه[1].

إنكار ابن رشد قول ابن سينا

ولهذا أنكر هذا القول ابن رشد[2] وأمثاله من الفلاسفة الذين اتبعوا طريقة أرسطو وسائر العقلاء فى ذلك، وبينوا أن ما ذكره ابن سينا مما خالف به (١٣٤) سلَفه وجماهيرَ العقلاء. وكان قصده أن يركّب مذهباً من مذهب المتكلمين ومذهب سلفه، فيجعلَ الموجود الممكن «معلولَ الواجب» — مفعولاً له — مع كونه أزلياً قديماً بقدمه. واتبعه على إمكان ذلك أتباعه فى ذلك كالسُّهْرَوَرْدِى الحلبى[3]،

١ — أى، يقولون: «إن الممكن المعلول يكون قديماً بقدمه».

٢ — ابن رشد: القاضى الفيلسوف أبو الوليد محمد بن أحمد بن الوليد بن رشد القرطبى الأندلسى المعروف بالحفيد، يسميه الأفرنج Averroes، عنى بكلام أرسطو، وصنف نحو خمسين كتاباً، توفى سنة ٥٩٥ هـ.

٣ — السهروردى الحلبى: هو شهاب الدين السهروردى المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ، قتله الملك الظاهر صاحب حلب ابن السلطان صلاح الدين باشارة والده، وتقدم المزيد من ترجمته بحاشية رقم ١، ص ١٢٥.

والرّازى ، والآمدى[1] ، والطوسى[2] ، وغيرهم .

غلط الرازى على الفلاسفة والمتكلمين

وزعم الرازى ما ذكره فى « محصله » أن القول بـ « كون الممكن المفعول المعلول يكون قديماً للوجب بالذات » مما اتفق عليه الفلاسفة والمتكلمون ، لكن المتكلمون يقولون بالحدوث ، لكون الفاعل عندهم فاعلاً بالاختيار .

وهذا غلط على الطائفتين ، بل لم يقل ذلك أحد ، لا من المتكلمين ولا من الفلاسفة ٥ المتقدمين الذين نُقلت إلينا أقوالهم ، كأرسطو وأمثاله . وإنما قاله ابن سينا وأمثاله .

المتكلمون يمنعون قدم « الممكن »

والمتكلمون إذا قالوا بقدم ما يقوم بالربّ من « الصفات » ونحوها ، فلا يقولون أنها مفعولة ، ولا معلولة لعلة فاعلة ، بل الذات القديمة هى الموصوفة بتلك « الصفات » عندهم . فصفاتها من لوازمها ، يمتنع تحقق كون « الواجب » واجبا قديماً إلا بـ « صفاته » اللازمة له ، كما قد بسط فى موضعه . ويمتنع عندهم قدم « ممكن » يقبل ١٠ الوجود والعدم مع قطع النظر عن فاعله .

وكذلك أساطين الفلاسفة يمتنع عندهم « قديم » يقبل العدم ، ويمتنع أن يكون « الممكن » لم يزل واجباً ، سواءً قيل أنه واجب بنفسه أو بغيره .

القدح المبرم فى قول ابن سينا

ولكن ما ذكره ابن سينا وأمثاله فى أن (١٣٥) « الممكن » قد يكون قديماً واجباً بغيره أزلياً أبديًّا ، كما يقولونه فى « الفلك » ، هو الذى فتح عليهم فى « الامكان » من الأسئلة القادحة فى قولهم ما لا يمكنهم أن يجيبوا عنه ، كما قد بسط فى موضعه . فان هذا ليس موضع تقرير هذا .

ولكن نبهنا به على أن « برهانهم القياسى » لا يفيد أموراً كلية واجبة البقاء فى « الممكنات » .

---

١ ــ الرازى : هو فخر الدين الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ؛ والآمدى : هو سيف الدين الآمدى المتوفى سنة ٦٣١ .

٢ ــ الطوسى : هو الخواجا نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الشيعى ، فيلسوف كان رأساً فى العلوم العقلية ، صاحب التصانيف المشهورة ، منها « تجريد الكلام » . توفى سنة ٦٧٢ هـ .

ولا يعرف «واجب الوجود» ببرهانهم

وأما «واجب الوجود» تبارك وتعالى فَـ «القياس» الذى يدّعونه لا يدل على ما يختصّ به، وإنما يدل على أمر مشترك كلى بينه وبين غيره، إذ كان مدلول «القياس الشمولى» عندهم ليس إلا أموراً كلية مشتركة، وتلك لا تختصّ بِـ «واجب الوجود» رب العالمين — سبحانه وتعالى.

٥ فلم يعرفوا بِـ «برهانهم» شيئاً من الأمور التى يجب دوامها، لا من «الواجب»، ولا من «الممكنات».

حصول الكمال بالعلم الباقى ببقاء معلومه

وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذى يبقى ببقاء معلومه، وهم لم يعلموا علماً يبقى ببقاء معلومه، لم يستفيدوا بِـ «برهانهم» ما تكمل به النفس من العلم، فضلا عن أن يقال: «إن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم».

طريقة الأنبياء فى الاستدلال

١٠

الاستدلال بالآيات و بقياس الأولى

ولهذا كانت طريقة الأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — الاستدلال على الربّ تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا فى ذلك «القياس» استعملوا «قياس الأَوْلىٰ»، لم يستعملوا «قياس شمول» تستوى أفراده، ولا «قياس تمثيل» محض. فان الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى تستوى أفراده. بل ما ١٥ ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه (١٣٦) فثبوته له بطريق الأَوْلى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأَوْلى.

استعمال «قياس الأَوْلىٰ» فى القرآن

ولهذا كانت الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن من هذا الباب، كما يذكره فى دلائل ربوبيته، وإلٰهيته، ووحدانيته، وعلمه، وقدرته، وإمكان المعاد، ٢٠ وغير ذلك من المطالب العالية السنية، والمعالم الالٰهية التى هى أشرف العلوم، وأعظم ما تكمل به النفوس من المعارف. وإن كان كمالها لا بد فيه من كمال علمها، وقصدها، جميعاً. فلا بد من عبادة الله وحده المتضمنة لمعرفته، ومحبته، والذُّل له.

الاستدلال بـ «الآيات» فى القرآن

بيان الآية ما هى، وكيفية لزوم المدلول لها

وأما استدلاله تعالى بالآيات فكثير فى القرآن . والفرق بين الآيات وبين القياس أن «الآية» هى العلامة ، وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول ، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول ، كما أن الشمس آية النهار . قال تعالى : وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَا ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَا ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً — الاسراء ١٧ : ١٢ . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه ، لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى ، نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة تعالى ، لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

مدار الاستدلال على التلازم

والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل .

(١٣٧) فكل دليل فى الوجود لا بد أن يكون مستلزما للدلول . والعلم باستلزام المعين للعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة ، والقضايا الكلية هذا شأنها . فان القضايا الكلية إن لم تُعلم معيناتها بغير التمثيل ، وإلا لم تعلم إلا بالتمثيل . فلا بد من معرفة لزوم المدلول للدليل الذى هو الحد الأوسط .

فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الحكم الكلى المطلوب يلزم كل فرد من أفراد الدليل . كما إذا قيل : كل ا : ب ، وكل ب : ج ، فكل ج : ا . فلا بد أن يعرف أن كل فرد من أفراد الجيم يلزم كل فرد من أفراد الباء ، وكل فرد من أفراد الباء يلزم كل فرد من أفراد الألف . ومعلوم أن العلم بلزوم الجيم المعين للباء المعين ، والباء المعين للألف المعين ، أقرب إلى الفطرة من هذا .

وهذا كما قدمناه فى أمثلة أقيستهم البرهانية ، مثل قولهم «الكل أعظم من الجزء» ،

و « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » ، و « الضدّان لا يجتمعان » ، و « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » ، ونحو ذلك . فان هذه قضايا كلية .

تصور المعين أسبق إلى العقل

ومعلوم أن الانسان إذا تصور ما يتصوره من معيّن ، أو جزئه ، فان تصوره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن « كل كل أعظم من جزئه » . فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله ، وأن السماء أعظم من كواكبها ، والجبل أعظم من بعضه ، والمدينة أعظم من بعضها ، ونحو ذلك ، قبل أن يتصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد .

ولذلك إذا تصور شيئاً معيناً [1] يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً فى حال واحدة ، قبل أن يتصور أن « كل نقيضين لا يجتمعان » . وكذلك إذا تصور سواداً معيناً علم أنه لا يكون اللون الواحد سواداً بياضاً ، قبل أن يتصور أن « كل ضدّين لا يجتمعان » . وأمثال ذلك كثيرة .

وإذا قيل : تلك القضية الكلية تحصل فى الذهن ضرورة أو بديهة من واهب العقل ، قيل : لحصول تلك القضية المعينة فى الذهن من واهب العقل أقرب .

عِظم الفرق بين إثبات الرب بالآيات وبين إثباته بالقياس البرهانى

ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات فانه مستلزم لذات الرب تعالى — يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب تعالى وتقدس .

يلزم من وجود المعين الوجود المطلق

وإن كان مستلزماً أيضاً لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره فلأنه يلزم من وجوده وجودُ لوازمه ، وتلك الكليات المشتركة (١٣٨) من لوازم المعيّن ؛ أعنى يلزمه ما يخصه من ذلك الكلى العام والكلى المشترك — يلزمه بشرط وجوده ، ووجود العالِم الذى يتصور القدر المشترك . وهو سبحانه يعلم الأمور على ما هى عليه ، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها ، ويعلم الكليات أنها كليات . فيلزم من وجود الخاصّ وجود العامّ

---

١ — هنا بياض ، ولعل المحذوف : « فانه » .

المطلق ، أى حصة المعيّن من ذلك العام ، كما يلزم من وجود «هذا الانسان» وجودُ «الانسان» ، ومن وجود «هذا الانسان» وجودُ «الانسانية» و «الحيوانية» القائمة به .

فكل ما سوى الربّ مستلزم لنفسه المقدّسة بعينها ، يمتنع وجود شيء سواه بدون وجود نفسه المقدّسة . فان «الوجود[1] المطلق الكلى» لا تحقق له فى الأعيان، فضلاً عن أن يكون خالقاً لها مُبدِعا .

ثم[2] يلزم من وجودِه المعينِ الوجودُ المطلقُ المطابقُ للعين. فاذا تحقق الوجود[3] الواجب تحقق الوجود المطلق المطابق للعين . وإذا تحقق الفاعل لكل شيء تحقق الفاعل المطلق المطابق. وإذا تحقق القديم الأزلىّ تحقق القديم المطلق المطابق. وإذا تحقق الغنىّ عن كل شيء تحقق الغنىّ المطابق . وإذا تحقق ربّ كل شيء تحقق الرب المطابق. كما ذكرنا أنه إذا تحقق «هذا الانسان» و «هذا الحيوان» تحقق «الانسان المطلق المطابق» و «الحيوان المطلق المطابق» .

لا يوجد المطلق إلا فى الأذهان

لكن «المطلق» لا يكون مطلقاً إلا فى الأذهان ، لا فى الأعيان. والله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة فى الأعيان ، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما فى الأعيان .

الله سبحانه خالق الموجودات ومعلم العلوم

ولهذا كان أول ما أنزل على رسوله : اِقرأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ ۝ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِن عَلَقٍ ۝ إقرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ — إلى قوله — مَا لَمْ يَعلَم — العلق ٩٦ : ١-٥ . بيّن فى أول ما أنزل أنه خالق الأعيان عموماً وخصوصاً . فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية . فالموجودات الخارجية آياته مستلزمة لوجود عينه ، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصوَّر. فالصُّوَر الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه . لكنها تدل مع ذلك على هدايته وتعليمه، كما قال : سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ۝ الَّذِى خَلَقَ

١ — فى أصلنا : «الموجود» ، وفى «س» : «الوجود» . ٢ — فى أصلنا : «لم يلزم» ، وفى «س» : «ثم يلزم» . ٣ — فى أصلنا وكذلك فى «س» : «الموجود» ، ولعل الصواب : «الوجود» .

فَسَوَّىٰ ۞ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ – الأعلى ٨٧ : ١-٣ ، وقال موسى : رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ – طه ٢٠ : ٥٠ .

كما أن الموجودات العينية من آيات وجوده ، والصور الذهنية من حيث أنها موجودات عينية من هذا الباب ، كما أنها من جهة مطابقتها للوجودات الخارجية من
٥ الباب الأول .

لا يعلم الرب من الوجود المطلق

لكن إذا علم إنسان وجود « إنسان مطلق » و « حيوان مطلق » لم يكن عالماً بنفس المعيّن. كذلك من علم « واجباً مطلقاً » و « فاعلاً مطلقاً » و « غنياً مطلقاً » لم يكن (١٢٩) عالماً بنفس رب العالمين ، وما يختصّ به عن غيره .

إنما يعلم الرب من آياته

وذلك هو مدلول « آياته » تعالى. فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها. وكل ما سواه دليل على عينه ، وآية له. فانه ملزوم لعينه ، وكل ملزوم فانه دليل على لازمه. ويمتنع تحقق شيء من « الممكنات » إلا مع تحقق عينه. فكلها ملزوم لنفس الرب ، دليل عليه ، آية له .

ودلالتها بطريق « قياسهم » على « الأمر المطلق الكلى » الذى لا يتحقق إلا فى الذهن. فلم يعلموا بـ « برهانهم » ما يختصّ بالربّ تعالى. ولهذا ما يثبتونه من « واجب
١٥ الوجود » عند التحقيق إنما هو « أمر كلى » لا يختصّ بالربّ تعالى ، حتى قد يجعلونه « مجرّد الوجود » .

دلالة « قياس الأولىٰ » فى إثبات صفات الكمال

وأما « قياس الأَوْلىٰ » الذى كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن ، فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها أكملَ مما علموه ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذى
٢٠ لا يضبطه العقل ، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق. بل إذا كان العقل يدرك من التفاضيل التى بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصر قدره ، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق ، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره . فكأن « قياس الأَوْلىٰ » يفيده

أمراً يختصّ به الربّ ، مع علمه بجنس ذلك الأمر .

لا بد فى الأسماء المشككة من معنى كلى مشترك

ولهذا كان الحذّاق يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك ، الذى هو نوع من التواطىء العام ، ليست بطريق الاشتراك اللفظى ، ولا بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى ٥ تتفاضل أفراده . كما يطلق لفظ (١٤٠) البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج ، وعلى ما دونه كبياض العاج . فكذلك لفظ « الوجود » يطلق على الواجب والممكن ، وهو فى الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض .

لكنّ هذا التفاضل فى الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً بينهما . فلا بد فى الأسماء المشككة من معنى كلى مشترك ، وإن كان ذلك لا يكون إلا ١٠ فى الذهن . وذلك هو مورد « التقسيم » — تقسيم الكلى إلى جزئياته . إذا قيل « الموجود ينقسم إلى واجب وممكن » فان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام . ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى « الوجود » معنى كليا مشتركا بينهما .

وهكذا فى سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق ، كاسم الحىّ ، ١٥ والعليم ، والقدير ، والسميع ، والبصير ؛ وكذلك فى صفاته ، كعلمه ، وقدرته ، ورحمته ، ورضاه ، وغضبه ، وفرحه ، وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته .

الخلاف فى الأسماء التى تطلق عليه تعالى وعلى العباد

والناس تنازعوا فى هذا الباب . فقالت طائفة كأبى العباس الناشى[1] من شيوخ

---

١ — أبو العباس الناشى : هو عبد الله بن محمد الناشى الانبارى المعروف بابن شرشير ، الشاعر المجيد ، كان نحويا ، عروضياً ، متكلماً ، منطقياً ، له تصانيف جيلة و أشعار كثيرة ، توفى بمصر سنة ٢٩٣ هـ . وقد احتج به أبو سعيد السيرافى فى مناظرته لمتى الفيلسوف بقوله : «وهذا أبو العباس الناشى قد نقض عليكم، الخ».

المعتزلة الذين كانوا أسبق من أبي علي[1] : هي حقيقة في الخالق ، مجاز في المخلوق .

وقالت طائفة من الجهمية ، والباطنية ، والفلاسفة ، بالعكس : هي مجاز في الخالق ، حقيقة في المخلوق .

وقال جماهير الطوائف : هي حقيقة فيهما . وهذا قول طوائف النظار من المعتزلة ، ٥ والأشعرية ، والكرامية ، والفقهاء ، وأهل (١٤١) الحديث ، والصوفية . وهو قول الفلاسفة .

لكن كثيراً من هؤلاء يتناقض ، فيقرّ في بعضها بأنها حقيقة ، كاسم « الموجود » ، و « النفس » ، و « الذات » ، و « الحقيقة » ، ونحو ذلك . وينازع في بعضها لشبه نفاة الجميع . والقول فيما نفاه نظير القول فيما أثبته ، ولكن هو لقصوره فرّق بين ١٠ المتماثلين . ونفي الجميع يمتنع أن يكون « موجوداً » .

وقد علم أن « الموجود » ينقسم إلى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، وغنيّ وفقير ، ومفعول وغير مفعول ؛ وأن وجود الممكن يستلزم وجود الواجب ، ووجود المحدَث يستلزم وجود القديم ، ووجود الفقير يستلزم وجود الغني ، ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول . وحينئذ فبين الوجودين أمر مشترك ، و « الواجب » ١٥ يختصّ بما يتميز به . فكذلك القول في الجميع .

المشككة هي المتواطئة

والأسماء المشككة هي « متواطئة » باعتبار القدر المشترك . ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم لا يخصّون المشككة باسم ، بل لفظ « المتواطئة » يتناول ذلك منه . فالمشككة قسم من « المتواطئة العامة » ، وقسيم « المتواطئة الخاصّة » .

وإذا كان كذلك فلا بد في المشككة من إثبات قدر مشترك كلي ، وهو مسمى ٢٠ « المتواطئة العامّة » . وذلك لا يكون مطلقا إلا في الذهن . وهذا مدلول « قياسهم البرهاني » .

---

[1] ــ أبو علي : هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (نسبة إلى جبي) ، رئيس المتكلمين ، وشيخ المعتزلة ، وأبو شيخ المعتزلة أبي هاشم ، توفي سنة ٣٠٣ هـ . وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري ، ثم رجع عن مذهبه .

ولا بد من إثبات التفاضل ، وهو مدلول المشككة التى هى قسيم « المتواطئة الخاصة » . وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية ، وهى « قياس الأولى » .

ولا بد من إثبات خاصة الرب التى بها يتميز عما سواه . وذلك مدلول « آياته » سبحانه (١٤٢) التى يستلزم ثبوتها ثبوت نفسه ، لا يدل على هذه « قياس » ، لا « برهانى » ولا « غير برهانى » .

فتبين بذلك أن « قياسهم البرهانى » لا يحصل المطلوب الذى به تكمل النفس فى معرفة « الموجودات » ومعرفة خالقها ، نضلا عن أن يقال : « لا تُعلم المطالب إلا به » .

وهذا باب واسع ، لكن المقصود فى هذا المقام التنبيه على بطلان قضيتهم السالبة ، وهى[1] قولهم : « إن العلوم النظرية لا تحصل إلا بواسطة برهانهم » .

شناعة زعمهم أن علم الله أيضاً يحصل بواسطة « القياس » ١٠

ثم لم يكفهم هذا السلب العام الذى تحجروا فيه واسعاً ، وقصروا العلوم على طريق ضيقة لا تحصل إلا مطلوباً لا طائل فيه ، حتى زعموا أن علم الله وعلم أنبيائه وأوليائه إنما يحصل بواسطه « القياس » المشتمل على « الحدّ الأوسط » ، كما يذكر ذلك ابن سينا وأتباعه .

وهم فى إثبات ذلك خير ممن نفى علمه وعلمَ أنبيائه ، من سلفهم الذين هم من أجهل ١٥ الناس برب العالمين ، وبأنبيائه ، وبكتبه .

فابن سينا لما تميز عن أولئك بمزيد عقل وعلمٍ سلك طريقهم المنطق فى تقرير ذلك . وصاروا سالكوا هذه الطريق ، وإن كانوا أعلم من سلفهم وأكمل ، فهم أضل من اليهود والنصارى وأجهل ، إذ كان أولئك حصل لهم من الايمان بـ « واجب الوجود » وصفاته ما لم يحصل لهؤلاء الضُلاّل ، لما فى صدورهم من الكبر والخيال . وهم من أتباع فرعون[2] ٢٠ وأمثاله . ولهذا تجدهم لموسى ومن معه من أهل الملل والشرائع متنقصين أو معادين .

١ — فى الأصل : « وهى » . ٢ — فى الأصل : « وهو » .

قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ (١٤٣) إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ — المؤمن ٤٠ : ٥٦. وقال: [الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ][١] كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ — المؤمن ٤٠ : ٣٥.

٥ وقال: فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ۝ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ۝ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ — المؤمن ٤٠ : ٨٣-٨٥.

وقد بسط الكلام على قول فرعون ومتابعة هؤلاء له، والنمرود بن كنعان وأمثالهما

١٠ من رؤوس الكفر والضلال، ومخالفتهم لموسى وإبراهيم وغيرهما من رسل الله — صلوات الله عليهم — في مواضع.

وقد جعل الله آل إبراهيم أئمة للمؤمنين أهل الجنة، وآل فرعون أئمة لأهل النار قال تعالى: وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ۝ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ۝ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا

١٥ يُنْصَرُونَ ۝ وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ ۝ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝ — إلى قوله — قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ — القصص ٢٨ : ٣٩-٤٩.

٢٠ وقال في آل إبراهيم: وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ[٢] أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا

---

١ — حذف المصنف رح هذه القطعة من الآية اكتفاء بها من الآية السابقة.

٢ — في أصلنا وفي «س»: «وجعلناهم»، وهو غلط هنا. نعم، ورد هكذا في سورة الأنبياء ٢١ : ٧٣.

بآيَٰتِنا يُوقِنُونَ — السجدة ٣٢ : ٢٤.

و المقصود أن متأخريهم الذين هم أعلم منهم جعلوا علم الرب يحصل بواسطة «القياس البرهانى»، وكذلك علم أنبيائه. وقد بسطنا الكلام فى الرد (١٤٤) عليهم فى غير هذا الموضع.

والمقصود هنا التنبيه على فساد قولهم: إنه لا يحصل العلم إلا بالبرهان» الذى وصفوه. وإذا كان هذا السلب باطلا فى علم آحاد الناس كان بطلانه أولى فى علم رب العالمين سبحانه وتعالى، ثم ملائكته، وأنبيائه — صلوات الله عليهم أجمعين. ٥

— انتهى الوجه السادس من المقام الثالث —

فصل

أقوال المنطقيين فى «الدليل» «و القياس» ١٠

قسمة الدليل إلى «القياس» و«الاستقراء» و «التمثيل»

وأيضاً فانهم قسموا جنس «الدليل» إلى «القياس» و «الاستقراء» و «التمثيل». قالوا: لأن الاستدلال إما أن يكون بـ «الكلى» على «الجزئى»، أو بـ «الجزئى» على «الكلى»، أو بأحد «الجزئيين» على الآخر. وربما عبروا عن ذلك بـ «الخاصّ» و «العامّ»، فقالوا: إما أن يستدل بـ «العامّ» على «الخاصّ»، أو بـ «الخاصّ» على «العامّ»، أو بأحد «الخاصّين» على الآخر. ١٥

قياس الشمول

قالوا: والأول هو «القياس»، يعنون به «قياس الشمول»، فانهم يخصونه باسم «القياس». وكثير من أهل الأصول والكلام يخصون باسم «القياسِ» «التمثيلَ». وأما جمهور العقلاء فاسم «القياس» عندهم يتناول هذا وهذا.

قالوا: والاستدلال بـ «الجزئيات» على «الكلى» هو «الاستقراء». فان كان تامّاً فهو «الاستقراء التام»، وهو يفيد اليقين. وإن كان ناقصاً لم يفد اليقين. ٢٠ فالأول هو استقراء جميع «الجزئيات»، والحكم عليه بما وجد فى جزئياته؛ والثانى استقراء أكثرها وقد يَكذِب، كقول القائل: «الحيوان إذا أكل حرّك فكه الأسفل،

لأنا استقريناها فوجدناها هكذا »، فيقال له: « التمساح يحرك الأعلى ».

ثم قالوا: « القياس » ينقسم إلى « الاقتراني » و « الاستثنائي ». فـ « الاستثنائي » ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل، و « الاقتراني » ما تكون (١٤٥) فيه بالقوة، كالمؤلف من القضايا « الحملية »، كقولنا: « كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام »

٥ و « الاستثنائي » ما يؤلف من « الشرطيات »، وهو نوعان.

الشرطي المتصل

أحدهما: « متصلة »، كقولنا: « إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلي متطهّر ». واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.

الشرطي المنفصل

والثاني: « المنفصلة ». وهي إما « مانعة الجمع والخلو »، كقولنا: « العدد إما زوج وإما فرد »، فان هذين لا يجتمعان، ولا يخلو « العدد » عن أحدهما. وإما « مانعة ١٠ الجمع » فقط، كقولنا: « هذا إما أبيض وإما أسود » أي، لا يجتمع السواد والبياض، وقد يخلو المحل عنهما. وإما « مانعة الخلو »، فهي التي يمتنع فيها عدم الجزئين جميعاً، ولا يمتنع اجتماعهما.

وقد يقولون: « مانعة الجمع والخلوّ » هي « الشرطية الحقيقية »، وهي مطابقة للنقيضين في العموم والخصوص. و « مانعة الجمع » هي أخص من النقيضين، فان ١٥ الضدّين لا يجتمعان، وقد يرتفعان، وهما أخصّ من النقيضين.

مانعة الخلو، وأمثاله

وأما « مانعة الخلوّ » فانها أعمّ من النقيضين. وقد يصعب عليهم تمثيل ذلك بخلاف النوعين الأوّلين، فان أمثالها كثيرة. ويمثلونه بقول القائل: « هذا راكب البحر، أو لا يغرق فيه »، أي، لا يخلو منهما. فانه لا يغرق إلا إذا كان في البحر. فاما أن لا يغرق فيه، وحينئذ لا يكون راكبه؛ وإما أن يكون راكبه، وقد يجتمع أن يركب ويغرق.

والأمثال كثيرة، كقولنا: « هذا حيّ، أو[١] ليس بعالم، أو قادر، أو سميع، أو

---

١ — في أصلنا: « و »، و التصحيح من « س ».

بصير، أو متكلم». (١٤٦) فانه إن وُجدت الحيٰوة فهو أحد القسمين، وإن عُدمت عُدمت هذه الصفات، وقد يكون حيًّا من لا يوصف بذلك. وكذلك إذا قيل: «هذا متطهّر، أو ليس بمصلّ»، فانه إن عُدمت الصلوٰة عُدمت الطهارة، وإن وُجدت الطهارة فهو القسم الآخر، فلا يخلو الأمر منهما

وكذلك كل عدم شرط ووجود مشروطه. فانه إذا رُدّد الأمر بين وجود المشروط وعدم الشرط كان ذلك مانعًا من الخلوّ. فانه لا يخلو الأمر من وجود الشرط وعدمه، وإذا عُدم عُدم الشرط. نصار الأمر لا يخلو من وجود المشروط وعدم الشرط.

قسمة «الاقترانى إلى الأشكال الأربعة

ثم قسموا «الاقترانى» إلى الأشكال الأربعة لكون «الحد الأوسط» إما محمولاً فى «الأولى»[1] موضوعًا فى «الصغرى»، وهوفى الشكل الطبيعى، وهو ينتج المطالب الأربعة — الجزئى، والكلى، والايجابى، والسلبى. وإما أن يكون «الأوسط» محمولاً فيهما، وهو الثانى، ولا ينتج إلا السلب. وإما أن يكون موضوعًا فيهما، ولا ينتج إلا الجزئيات. والرابع ينتج الجزئيات والسلب الكلى، لكنه بعيد عن الطبع.

النقيض والعكس وعكس النقيض

ثم إذا أرادوا بيان إنتاج الثانى، والثالث، وغير ذلك من المطالب، احتاجوا إلى الاستدلال بـ «النقيض»، و «العكس»، و «عكس النقيض». فانه يلزم من صدق القضية كذب «نقيضها»، وصدق «عكسها المستوى» و «عكس نقيضها». فاذا صدق قولنا: «ليس أحد من الحجّاج بكافر»، صح قولنا: «ليس أحد من الكفار حاجًّا». وإذا صح قولنا: «كل حاجّ مسلم» صح قولنا: «بعض المسلمين حاجّ»، وقولنا: «من ليس بمسلم فليس بحاجّ».

٢٠

ردّ المصنّف أقوالهم فى «الدليل» و «القياس»

طريقهم إما باطل وإما طويل متعب

فنقول: هذا (١٤٧) الذى قالوه إما أن يكون باطلا، وإما أن يكون تطويلا يُبعد

---

[1] — المراد بـ «الأولى» هى «الكبرى».

الطريق على الطالب المستدلّ . فلا يخلو عن خطأ يصدّ عن الحق ، أو طريق طويل يُتعب صاحبه حتى يصل إلى الحق ، مع إمكان وصوله بطريق قريب . كما كان يمثّله بعض سلفنا بمنزلة من قيل له : « أين أذنك ؟ » ، فرفع يده فوق رأسه رفعاً شديداً ثم أدارها إلى أذنه اليسرى ، وقد كان يمكنه الاشارة إلى اليمنى أو اليسرى من طريق مستقيم.

٥ وما أشبه هؤلاء بقول القائل :

أقام يعمَل أيّاماً رويّتَه ٭ وشبّه الماءَ بعد الجُهْد بالماء

وقول الآخر :

وإنى ، وإنّى ، ثم إنّى ، وإنّنى ٭ إذا انقطعتْ نعلى جعلتُ لها شِسعا

أقوم الطرق طريق القرآن

وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله : ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ — الاسراء ١٧ : ٩ . فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله. وأما طريق هؤلاء فهى مع ضلالهم فى البعض ، واعوجاج طريقهم وطولها فى البعض الأخرى ، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجى من عذاب الله ، فضلا عن أن يوجب لهم السعادة ، فضلا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم.

بطلان حصر « الأدلة » فى القياس ، والاستقراء ، والتمثيل

١٥ بيان ذلك أن ما ذكروه من حصر « الدليل » فى « القياس » و « الاستقراء » و « التمثيل » حصر لا دليل عليه ، بل هو باطل. وقولهم أيضاً : « إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين ، لا يزيد ولا ينقص » قول لا دليل عليه ، بل هو باطل.

واستدلالهم على الحصر بقولهم : « إما أن يستدل بالكلى على الجزئى ، أو بالجزئى على الكلى ، أو بأحد الجزئيين على الآخر ؛ والأول هو القياس ، والثانى هو الاستقراء ، ٢٠ والثالث هو التمثيل ».

يقال : لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال فى هذه الثلاثة ، فانكم إذا عنيتم

(١٤٨) بالاستدلال بجزئى على جزئى «قياس التمثيل» لم يكن ما ذكرتموه حاصرا.

طريقان من الأدلة خرجت عن حصرهم لها فى الثلاثة

وقد بقى الاستدلال بالكلى على الكلى الملازم له، وهو المطابق له فى العموم والخصوص. وكذلك الاستدلال بالجزئى على الجزئى الملازم له، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمُه. فان هذا ليس مما سميتموه «قياساً»، ولا «استقراء»، ولا «تمثيلا». وهذه هى «الآيات».

الاستدلال بالكلى على الكلى، وبالجزئى على الجزئى الملازم له

الاستدلال بطلوع الشمس على النهار

وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهار على طلوع الشمس. فليس هذا استدلالاً بكلى على جزئى، بل الاستدلال بطلوع معيّن على نهار معيّن ـ استدلالاً بجزئى على جزئى؛ وبجنس النهار على جنس الطلوع استدلالاً بكلى على كلى.

الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة وغيرها

وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة الكعبة استدلالاً بجزئى على جزئى، كالاستدلال بـ«الجَدْى»، و«بناتِ نعشٍ»، والكوكب الصغير القريب من القطب[1] ـ الذى يسميه بعض الناس «القطب»، كما يسمى بعض الناس «الجدى» «القطب»، وإن كانْ «القطب» فى الحقيقة جزءًا من الفلك قريباً من ذلك الكوكب الصغير.

وكذلك الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض، والاستدلال

---

[1] «القطب» عند الجغرافيين: طرف محور الأرض. وهما قطبان: القطب الشمالى (North-pole) — وهو المراد هنا — والقطب الجنوبى.

و«الكوكب الصغير القريب من القطب» (النجمة القطبية، Pole-star): هو كوكب بين الجدى والفرقدين لا يبرح مكانه فى جميع الأزمان جنب القطب الشمالى ولا يتغير، يستدل به على تعيين جهة الشمال من أى بقعة من نصف كرة الأرض الشمالى (Northern-hemisphere). فاذا تعينت تعينت جهة الكعبة منها مشرقاً أو مغرباً، جنوباً أو شمالا.

و«الجدى»: كوكب إلى جنب القطب تعرف به القبلة، ويقال له «جدى الفرقد».

و«بنات نعش» الكبرى (Ursa-Major): هى مجموع سبعة كواكب شديدة اللمعان على صورة علامة ضخمة للاستفهام «?». اشاهدها جهة القطب الشمالى؛ وبقربها سبعة أخرى تسمى «بنات نعش الصغرى» التى منها «النجمة القطبية».

بطلوعه على غروب آخر، وتوسط آخر، ونحو ذلك من الأدلة التي اتفق عليها الناس. قال تعالى: وبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ — النحل ١٦ : ١٦ .

الاستدلال بالأمكنة على المواقيت والأمكنة

والاستدلال على المواقيت والأمكنة بالأمكنة أمر اتفق عليه العرب، والعجم، وأهل الملل، والفلاسفة. فاذا استدل بظهور «الثريا» على ظهور ما قرب (١٤٩) منها مشرقاً، ومغرباً، ويميناً، وشمالا[1]. من الكواكب، كان استدلالاً بجزئي على جزئي لتلازمهما، وليس ذلك من «قياس التمثيل». وإن قُضي به قضاء كلياً كان استدلالاً بكلي على كلي، وليس استدلالاً بكلي على جزئي، بل بأحد الكليين المتلازمين على الآخر.

ومن عرف مقدار أبعاد الكواكب بعضها من بعض، وعلم ما يقارن منها طلوع ١٠ الفجر، استدل بما رآه منها على مقدار ما مضى من الليل وما بقي منه. وهو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر. ومن علم الجبال، والأنهار، والرياح، استدل بها على ما يلازمها من الأمكنة.

الاستدلال بالجبال والأنهار

ثم اللزوم إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء، بل هو منذ خلق الله الأرض، كوجود الجبال، والأنهار العظيمة — النيل، والفرات، وسيحان، وجيحان، والبحر — كان الاستدلال مطّرداً.

الاستدلال بالكعبة على جهات الأرض

وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدّة، مثل الكعبة — شرّفها الله، فان الخليل بناها، ولم تزل معظمة لم يعلُ عليها جبّار قطّ — استدل بها بحسب ذلك، فيستدل بها وعليها. فان أركان الكعبة مقابلة لجهات الأرض الأربعة. الحجر الأسود يقابل المشرق؛ والغربي الذي يقابله، ويقال له «الشامي»، يقابل المغرب؛ و«اليماني» ٢٠ يقابل الجنوب؛ وما يقابله يقال له «العراقي» إذا قيل للذي[2] من ناحية الحجر «الشامي»، وإن قيل لذاك «الشامي» قيل لهذا «العراقي»، فهذا «الشامي العراقي»

---

١ — في أصلنا: «شاماً»، وفي «س»: «شمالا».
٢ — «الذي من ناحية الحجر»: أي «الركن الذي يقابل الحجر الأسود»، وقد سماه «الشامي» آنفاً، المقابل للمغرب.

يقابل الشمال، وهو يقابل القُطب. وحينئذ فيستدل بها على الجهات، ويستدل بالجهات عليها.

الاستدلال بالأبنية والأشجار

وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة، كالأبنية التى فى الأمصار، والأشجار، كان الاستدلال بها بحسب (١٥٠) ذلك. فيقال: « علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا »، وهما متلازمان مدة من الزمان. ٥

فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر، وكلاهما معيّن جزئى، وليس هو من « قياس التمثيل ».

حدّ « الدليل » عند النظّار

ولهذا عدل نظّار المسلمين عن طريقهم. فقالوا: « الدليل » هو المرشد إلى المطلوب؛ وهو الموصل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب. ١٠

أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب؛ وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى « دليلاً »، أو يخص باسم « الامارة ». والجمهور يسمون الجميع « دليلا ». ومن أهل الكلام من لا يسمى بـ« الدليل » إلا الأوّل.

الضابط فى « الدليل »

ثم الضابط فى « الدليل » أن يكون مستلزماً للمدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه. فان كان التلازم من الطرفين — أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيَستدل المستدل بما عليه منهما على الآخر الذى لم يعلمه.

القطعى والظنى

ثم إن كان « اللزوم » قطعياً كان الدليل « قطعياً ». وإن كان ظاهراً — وقد يتخلّف — كان الدليل « ظنّياً ».

مثال الدليل القطعى

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها سبحانه وتعالى، وعلمِه، وقدرته، ومشيئته، ورحمته، وحكمته. فان وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع. فلا توجد إلا دالّة على ذلك.

ومثل دلالة خبر الرسول على ثبوت ما أخبر به عن الله. فانه لا يقول عليه إلا

الحقّ، إذ كان معصوماً في خبره عن الله، لا يستقرّ فى خبره عنه خطأ ألبتة.

قد يكون «الدليل» وجوداً وعدماً

فهذا دليل مستلزم لمدلوله (١٥١) لزوماً واجباً، لا ينفكّ عنه بحال، وسواء كان الملزوم المستدَلّ به «وجوداً» أو «عدماً». فقد يكون الدليل «وجوداً» و«عدماً»، ويستدل بكل منهما على «وجود» و«عدم». فانه يستدل بثبوت الشيء على انتفاء «نقيضه» و«ضده»، ويستدل بانتفاء «نقيضه» على ثبوته. ويستدل بثبوت الملزوم ٥ على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم. بل كل دليل يستدل به فانه ملزوم لمدلوله. وقد دخل فى هذا كل ما ذكروه وما لم يذكروه.

اختلاف العبارات لا يغير حقيقة المعنى

فان ما يسمونه «الشرطى المتصل» مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، سواء عُبّر عن هذا المعنى بصيغة الشرط أو بصيغة الجزم. واختلاف صِيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغيّر حقيقته. والكلام إنما هو فى المعانى العقلية، لا فى الألفاظ.

فاذا قال القائل: «إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلّى متطهّر»؛ و«إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود»؛ و«إن كان الفاعل عالماً قادراً فهو حى»؛ ونحو ذلك، فهذا معنى قوله: «صحة الصلوة تستلزم صحة الطهارة»، وقوله: «يلزم من صحة الصلوة صحة ثبوت الطهارة»، وقوله: «لا يكون مصلياً إلا مع الطهارة»، وقوله: «الطهارة ١٥ شرط فى صحة الصلوة، وإذا عدم الشرط عدم المشروط»، وقوله: «كل مصل متطهر، فمن ليس بمتطهر فليس بمصل». وأمثال ذلك من أنواع التأليف للألفاظ والمعانى التى يتضمن هذا الاستدلال، من غير حصر الناس فى عبارة واحدة.

استطراد

الركة والعى فى عبارات أهل المنطق

وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقى صاحبها كأنه (١٥٢) محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليونانى — تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً.

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف فى العلوم ، وسلك مسلك أهل المنطق . طول وضيّق ، وتكلف وتعسّف – وغايته بيان البين وإيضاح الواضح – من العِيّ . وقد يوقعه ذلك فى أنواع من السفسطة التى عافى الله منها من لم يسلك طريقهم .

مثال الركة من قول يعقوب الكندى

مثل ما ذكروه عن يعقوب بن إسحاق الكندى[1] الفيلسوف أنه قال فى بعض مناظراته : «هذا من باب فقد عدم الوجود»[2] . ومثل هذه العبارات الطويلة الركيكة كثير فى كلامهم ، حتى فى كلام أفضل متأخريهم . مع أنه أفضلهم وأحسنهم بياناً .

حدهم «الشمس»

وكذلك تكلفاتهم فى «حدودهم» ، مثل حدّهم لِـ«الانسان» ، و«الشمس» بأنها «كوكب يطلع نهاراً» . وهل من تحدّ «الشمس» مثل هذا الحد ونحوه إلا من هو من أجهل الناس ؟ وهل عند الناس شىء أظهر من الشمس حتى تُحدّ الشمس به ؟ ومن لم يعرف «الشمس» فاما أن يجهل اللفظ ، فيترجم له ، وليس هذا من الحدّ الذى ذكروه ؛ وإما أن لا يكون رآها لعماه ، فهذا لا يرى النهار ، ولا الكواكب بطريق الأولى ، مع أنه لا بد أن يسمع من الناس ما يعرف ذلك دون طريقهم ١٠

عود إلى أصل الموضوع

تصوير الشكل الأول من الحمليات فطرى

وهم معترفون بأن الشكل الأول من «الحمليات» يغنى عن جميع صور «القياس» . وتصويره فطرىّ لا يحتاج أحد إلى تعلمه منهم ، مع أن الاستدلال لا يحتاج إلى تصوّره على الوجه الذى يزعمونه .

فصل

إبطال قولهم : «إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين»

وأما قولهم : «إن الاستدلال لا بد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان» ،

---

١ – يعقوب بن إسحاق : بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث (ملك كندة ، صحابى) بن قيس ، أبو يوسف الكندى ، فيلسوف العرب فى عصره ، ألف وترجم وشرح كتباً أكثر من ثلاثمائة ، توفى نحو سنة ٢٦٠

٢ – و ما معناه إلا : «هذا من باب المعدوم» ، أو «هذا لا يوجد» .

فان كان «الدليل» مقدمة واحدة قالوا: «الأخرى محذوفة»، وسموه هو «قياس الضمير». وإن كان مقدمات قالوا: «هى أقيسة مركّبة، ليس هو قياساً واحداً». فهذا قول باطل طرداً وعكساً.

اختلاف حال الناس فى عدد المقدمات المحتاج إليها

وذلك أن احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس. فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك. كما أن منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك إلى ا استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة. ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث، ومنهم من يحتاج إلى أربع، وأكثر.

مثال الاستدلال بمقدمة وا.

فمن أراد أن يعرف (١٥٣) أن «هذا المسكر المعيّن محرّم»، فان كان يعرف أن «كل مسكر محرّم» ولكن لا يعرف «هل هذا المعيّن مسكر أم لا؟»، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن «هذا مسكر». فاذا قيل له: «هذا حرام»، فقال «ما الدليل عليه؟»، فقال المستدل: «الدليل على ذلك أنه مسكر»، فقال: «لا نسلّم أنه مسكر»؛ فمتى أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب.

وكذلك لو تنازع اثنان فى بعض أنواع الأشربة «هل هو مسكر أم لا؟» كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة، فلا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر أو لا ١٥ تسكر، ولكن قد علم أن «كل مسكر حرام». فاذا ثبت عنده بخبر من يصدّقه، أو بغير ذلك من الأدلة، أنه مسكر علم تحريمه.

وكذلك سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية، كتنازع الناس فى النَّرْد والشطرنج «هل هما من الميسر أم لا؟»؛ وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه «هل هو من الخمر أم لا؟»؛ وتنازعهم ٢٠ فى الحلف بالنذر، والطلاق، والعتاق «هل هو داخل فى قوله تعالى: قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ — التحريم ٦٦: ٢ — أم لا؟»؛ وتنازعهم فى قوله: أَوْ يَعْفُوَ الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ — البقرة ٢: ٢٣٧ — «هل هو الزوج أو الولى المستقل؟»؛ وأمثال ذلك.

مثال الاستدلال بمقدمتين

وقد يحتاج الاستدلال إلى مقدمتين كمن لم يعلم أن « النبيذ المسكر المتنازع فيه محرّم » ولم يعلم أن « هذا المعين مسكر » . فهو لا يعلم أنه محرم حتى يعلم أنه مسكر ، ويعلمَ أن كل مسكر حرام .

وقد يعلم أن هذا مسكر ، ويعلم أن كل مسكر خمر ، لكن لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر لقرب عهده بالاسلام ، أو لنشأه بين جهّال (١٥٤) أو زنادقة ٥ يشكّون فى ذلك .

مثال الاستدلال بمقدمات

أو يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « كل مسكر حرام » ، أو يعلم أن هذا خمر وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّم الخمر ، لكن لم يعلم أن محمداً رسولُ الله ؛ أو لم يعلم أنه حرمها على جميع المؤمنين ، بل ظن أنه أباحها لبعض النـاس وظن أنه منهم ، كمن ظن أنه أباح شربها للتداوى أو غير ذلك . فهذا لا يكفيه فى العلم بتحريم ١٠ هذا النبيذ المسكر تحريماً عاما إلا أن يعلم أنه مسكر ؛ وأنه خمر ؛ وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حرّم الخمر ، أو أن النبي صلى الله عليه وسلم حرم كل مسكر ؛ وأنه رسول الله — صلى الله عليه وسلم — حقاً ، فما حرّمه فقد حرّمه الله ؛ وأنه حرّمه تحريماً عاماً لم يُبحه للتداوى ولا للتلذذ .

حدهم « القياس » ونقضه للمصنف

ومما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين باطل أنهم قالوا فى حد « القياس » الذى يشمل البرهانى ، والخطابى ، والجدلى ، والشعرى ، والسوفسطائى : « إنه قولٌ مؤلف من أقوال — أو عبارة عما ألف من أقوال — إذا سُلمت لزم عنها لذاتها قول آخر » .

قالوا : واحترزنا بقولنا « من أقوال » عن القضية الواحدة التى تستلزم لذاتها « صدق عكسها » و « عكس نقيضها » و « كذب نقيضها » ، وليست « قياساً » . قالوا : ولم نقل « مؤلف من مقدمات » لأنا لا يمكننا تعريف « المقدمة » من حيث هى مقدمة إلا ٢٠ بكونها جزء « القياس » . فلو أخذناها فى حد « القياس » كان دوراً .

والقضية الخبرية إذا كانت جزء « القياس » سموها « مقدمة » ؛ وإن كانت مستفادة « القياس » سموها « نتيجة » ؛ وإن كانت مجردة عن ذلك سموها « قضية » ؛ وتسمى

أيضاً « قضية » مع تسميتها « نتيجة » و « مقدمة »، وهى « الخبر » وليست هى « المبتدأ والخبر » فى اصطلاح النحاة، بل أعم منه. فان « المبتدأ والخبر » (١٥٥) لا يكون إلا جملة اسمية، والقضية الخبرية قد تكون اسمية وفعلية، كما لو قيل فى قوله: يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ — الفتح ٤٨ : ١١، وقوله: لَقَدْ صَدَقَ اللهُ
٥ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ — الفتح ٤٨ : ٢٧. فان هذه جملة خبرية، وليست « المبتدأ والخبر » فى اصطلاح النحاة.

المراد بـ « القول » جملة تامة

والمقصود هنا أنهم أرادوا بـ « القول » فى قولهم: « القياس قول مؤلف من أقوال » القضية التى هى جملة تامة خبرية، لم يريدوا بذلك المفرد الذى هو « الحدّ ». فان « القياس » مشتمل على ثلاثة حدود: أصغر، وأوسط، وأكبر. كما إذا قيل:
١٠ « النبيذ المتنازع فيه مسكر، وكل مسكر حرام »، فـ « النبيذ» و « المسكر » و « الحرام » كل منها مفرد، وهى الحدود فى « القياس ». فليس مرادهم بـ « القول » هذا. بل مرادهم أن « كل قضية قول » كما فسروا مرادهم بذلك. ولهذا قالوا « قول مؤلف من أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر »، واللازم إنما هو « النتيجة »، وهى قضية، وخبر، وجملة تامة؛ ليست مفرداً. ولذلك قالوا « القياس قول »، فسموا مجموع
١٥ القضيتين « قولا ».

والجمع يتناول اثنين فصاعداً

وإذا كانوا قد جعلوا « القياس » مؤلفاً من « أقوال »، وهى القضايا، لم يجب أن يراد بذلك « قولان فقط ». لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولًا لـ « اثنين فصاعداً »، كقوله: فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ — النساء ٤ : ١١، وإما أن يراد به « الثلاثة فصاعداً »، وهو الأصل عند الجمهور.

٢٠ ولكن قد يراد به جنس العدد، فيتناول « الاثنين فصاعداً »، ولا يكون الجمع مختصاً بـ « اثنين ». فاذا قالوا « هو مؤلف من أقوال »، إن أرادوا جنس العدد كان المعنى « من اثنين فصاعداً ». فيجوز أن يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات، وأربع مقدمات؛ فلا يختص بالاثنين. وإن أرادوا الجمع الحقيقى لم يكن مؤلفاً إلا من « ثلاثة

فصاعداً» ، وهم قطعاً ما أرادوا هذا. لم يبق إلا الأول.

التزامهم مقدمتين نقط

فاذا قيل : هم يلتزمون ذلك ، ويقولون : نحن نقول : «أقل ما يكون القياس من مقدمتين ، وقد يكون من مقدمات». فيقال : (١٥٦) أوّلا هذا خلاف ما فى كتبكم ، فانكم لا تلتزمون إلا مقدمتين نقط. وقد صرحوا أن «القياس» الموصل إلى المطلوب ، سواء كان اقترانياً أو استثنائياً ، لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما. ٥

وعلّلوا ذلك بأن المطلوب المتحد لا يزيد على جزئين — مبتدأ وخبر. فان كان القياس «اقترانياً» فكل واحد من جزئَي المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه ، أى يكون فيها إما مبتدأ وإما خبراً ، ولا يكون هو نفس المقدمة. قالوا : وليس المطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين. وإن كان القياس «استثنائياً» فلا بد فيه من مقدمة شرطية — متصلة أو منفصلة — تكون مناسبة لكل ١٠ مطلوب أو نقيضه ، ولا بد من مقدمة استثنائية ، فلا حاجة إلى ثالثة.

القياس المركب

قالوا : لكن ربما أدرج فى «القياس» قول زائد على مقدمتَي القياس ، إما غير متعلق بالقياس ، أو متعلق به. والمتعلق بالقياس إما لترويج الكلام وتحسينه ، أو لبيان المقدمتين أو إحداهما ، ويسمون هذا «القياس المركب».

قالوا : وحاصله يرجع إلى أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد ، إلا أن ١٥ القياس المبيّن للطلوب بالذات منها ليس إلا واحداً ، والباقى لبيان مقدمات القياس. قالوا : وربما حذفوا بعض مقدمات القياس ، إما تعويلا على فهم الذهن لها ، أو لترويج المغلطة حتى لا يطلع على كذبها عند التصريح بها.

المفصول النتائج والموصول النتائج

قالوا : ثم إن كانت الأقيسة لبيان المقدمات قد صُرّح فيها بنتائجها فيسمى القياس «مفصولا» ، وإلا فـ «موصول».

ومثلوا «الموصول» بقول القائل : «كل إنسان حيوان ، وكل (١٥٧) حيوان جسم ، وكل جسم جوهر ، فكل إنسان جوهر».

و «المفصول» بقولهم : «كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان

جسم ». ثم يقول : « كل حيوان جسم ، وكل جسم جوهر ، فكل إنسان حيوان[1] ».
فيلزم منهما أن « كل إنسان جوهر ».

ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها

فيقال لهم : أما المطلوب الذى لا يزيد على جزئين فذاك فى النطق به. والمطلوب فى العقل إنما هو شيء واحد ، لا اثنان[2]. وهو « ثبوت النسبة الحكمية أو انتفاؤها » ؛ وإن شئت قلت « اتصاف الموصوف بالصفة نفياً أو إثباتا » ؛ وإن شئت قلت « نسبة المحمول إلى الموضوع ، والخبر إلى المبتدأ ، نفياً أو[3] إثباتا » ؛ وأمثال ذلك من العبارات الدالة على المعنى الواحد المقصود بـ « القضية ».

أمثلة الاستدلال بمقدمة واحدة

فاذا كان النتيجة أن « النبيذ حرام أو ليس بحرام » ، أو « الانسان حساس أو ليس بحساس » ، أو نحو ذلك ، فالمطلوب ثبوت التحريم للنبيذ أو انتفاؤه ، وكذلك ثبوت الحس للانسان أو انتفاؤه. والمقدمة الواحدة إذا ناسبت ذلك المطلوب حصل بها المقصود. وقولنا « النبيذ خمر » يناسب المطلوب ، وكذلك قولنا « الانسان حيوان ».

فاذا كان الانسان يعلم أن « كل خمر حرام » ، ولكن يشكّ فى النبيذ المتنازع فيه هل يسمى فى لغة الشارع « خمراً » ، فقيل : « النبيذ حرام لأنه قد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر » ، كانت هذه القضية ، وهى

١٥ قولنا : « قد قال النبي صلى الله عليه وسلم : ‹ إن كل مسكر خمر › » ، يفيد تحريم النبيذ ، وإن كان نفس قوله قد تضمن قضية أخرى.

لا لزوم لذكر المقدمات المعلومة

والاستدلال بذلك مشروط بتقديم مقدمات معلومة عند المستمع ، وهى « إن ما صححه أهل العلم بالحديث فقد وجب التصديق (١٥٨) بأن النبى صلى الله عليه وسلم قاله » ، و « إن ما حرمه الرسول فهو حرام » ، ونحو ذلك.

٢٠ فلو لزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العلم وإن كان معلوماً كانت المقدمات أكثر من اثنتين ، بل قد تكون أكثر من عشر[4]. وعلى ما قالوه فينبغى لكل من استدل

---

١ — كذا بالأصل : « فكل إنسان حيوان » ، ولعل الصواب : « فكل حيوان جوهر ». ٢ — فى أصلنا : « اثنين » ، وفى « س » : « اثنان ». ٣ — فى أصلنا وفى « س » : « و » ، والصواب : « أو ».
٤ — فى أصلنا : عشرة ، وفى « س » كما أثبتناه.

بقول النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول : « النبي حرم ذلك ، وما حرمه فهو حرام ، فهذا حرام » . وكذلك يقول : « النبي صلى الله عليه وسلم أوجب ، وما أوجبه النبي فقد وجب ، فهذا قد وجب » .

وإذا احتج على تحريم الأمهات والبنات ونحو ذلك يحتاج أن يقول : « إن الله حرم هذا فى القرآن ، وما حرمه الله فهو حرام » . واذا احتج على وجوب الصلوة ، ٥ والزكوة ، والحج ، بمثل قول الله تعالى : وَلِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ — آل عمران ٣ : ٩٧ ، يقول : « إن الله أوجب الحج فى كتابه ، وما أوجبه الله فهو واجب » . وأمثال ذلك مما يعدّه العقلاء لكنة ، وعِيًّا ، وإيضاحاً للواضح ، وزيادة قول لا حاجة إليها .

وهذا التطويل الذى لا يفيد فى « قياسهم » نظير تطويلهم فى « حدودهم » ، كقولهم فى حد « الشمس » : « إنها كوكب يطلع نهاراً » ، وأمثال ذلك من الكلام الذى لا ١٠ يفيد إلا تضييع الزمان ، وإتعاب الأذهان ، وكثرة الهذيان . ثم إن الذين يتبعونهم فى « حدودهم » و « براهينهم » لا يزالون مختلفين فى تحديد الأمور المعروفة بدون تحديدهم ، ويتنازعون فى « البرهان » على أمور مستغنية عن براهينهم .

إبطال قولهم : « ليس المطلوب أكثر من جزئين »

قولهم : ليس المطلوب إلا اسمان

وقولهم : « ليس المطلوب أكثر من جزئين ، فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين » ، فيقال : إن أردتم « ليس له إلا اسمان مفردان » فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة . (١٠٩) مثل من شك فى النبيذ : « هل هو حرام بالنصّ ، أم ليس حراماً ، لا بنص ولا قياس ؟ » فاذا قال المجيب : « النبيذ حرام بالنص » كان المطلوب ثلاثة أجزاء . وكذلك لو سأل : « هل الاجماع دليل قطعى ؟ » ، فقال : « الاجماع دليل قطعى » ، كان المطلوب ثلاثة أجزاء . فاذا قال : « هل الانسان جسم ، ٢ حساس ، نامٍ ، متحرك بالارادة ، ناطق ، أم لا ؟ » ، فالمطلوب هنا له ستة أجزاء .

القضية مؤلفة من لفظين أو أكثر

وفى الجملة فالموضوع والمحمول ، الذى هو مبتدأ وخبر ، وهو جملة خبرية ، قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مقيّداً بقيود

كثيرة ، مثل قوله تعالى : وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ــ التوبة ٩ : ١٠٠ ، وقوله تعالى : إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللهِ ــ البقرة ٢ : ٢١٨ ، وقوله : وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا ٥ وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنْكُمْ ــ الأنفال ٨ : ٧٥ ، وأمثال ذلك من القيود التي يسميها النحاة الصفات ، والعطف ، والأحوال ، وظرف المكان ، وظرف الزمان ، ونحو ذلك.

فاذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين ، بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة .

قولهم : ليس المطلوب إلا معنيان

وإن أريد « أن المطلوب ليس إلا معنيان ــ سواء عبر عنهما بلفظين أو ألفاظ متعددة » قيل : وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون المطلوب معنى واحداً ، وقد يكون معنيين ، وقد يكون معانيَ متعددة . فان المطلوب بحسب طلب الطالب ، وهو الناظر المستدل ، والسائل المتعلم المناظر ، وكل منهما قد يطلب معنى (١٦٠) واحداً ، وقد يطلب معنيين ، وقد يطلب معانيَ . والعبارة عن مطلوبه قد تكون بلفظ واحد ، وقد تكون بلفظين ، وقد تكون بأكثر .

١٥ فاذا قال : « آلنبيذ حرام ؟ » ، قيل له : « نعم » ، كان هذا اللفظ وحده كافياً في جوابه ، كما لو قيل له : « هو حرام » .

قولهم : القضية الواحدة في تقدير قضايا

فان قالوا : القضية الواحدة قد تكون في تقدير قضايا ، كما ذكرتموه من التمثيل بِـ « الانسان » . فان هذه القضية الواحدة في تقدير خمس قضايا ، وهي خمس مطالب . والتقدير : هل هو جسم أم لا ؟ وهل هو حساس أم لا ؟ وهل هو نام أم لا ؟ ٢٠ وهل هو متحرك بالارادة أم لا ؟ وهل هو ناطق أم لا ؟ وكذلك فيما تقدم : هل النبيذ حرام أم لا ؟ فاذا كان حراماً فهل تحريمه بالنص أو بالقياس ؟

المفرد قد يكون في معنى قضية

فيقال : إذا رضيتم بمثل هذا ، وهو أن تجعلوا الواحد في تقدير عدد ، فالمفرد قد

يكون فى معنى قضية . فاذا قال : « آلنبيذ المسكر حرام ؟ » ، فقال المجيب : « نعم » ، فلفظ « نعم » فى تقدير قوله : « هو حرام » .

أمثلة التعبير عن الدليل باسم مفرد

وإذا قال : « ما الدليل عليه ؟ » ، فقال : الدليل عليه « تحريم كل مسكر » ، أو « أن كل مسكر حرام » ، أو « قولُ النبي صلى الله عليه وسلم ‹كل مسكر حرام› » ، ونحو ذلك من العبارات التى جعل الدليل فيها اسماً مفرداً ، وهو جزء واحد ، لم يجعله قضية مؤلفة من اسمين – مبتدأ وخبر . فان قوله « تحريم كل مسكر » اسم مضاف . ٥

وقوله « أَنَّ كل مسكر حرام » – بالفتح – مفرد أيضاً . فان « أَنَّ » وما فى حيزها فى تقدير المصدر المفرد ، و « إن » المكسورة وما فى حيزها جملة تامة . ولهذا قال النحاة قاطبة إِنَّ « إنَّ » تكسر إذا كانت فى موضع الجملة – والجملة خبر وقضية – وتفتح فى موضع المفرد الذى هو جزء القضية . ولهذا يكسرونها بعد « القول » ، ١٠ لأنهم إنما يحكون بِ « القول » الجملة التامة .

وكذلك (١٦١) إذا قلت : الدليل عليه « قول النبي صلى الله عليه وسلم » ، أو الدليل عليه « النص » ، أو « إجماع الصحابة » ، أو الدليل عليه « الآية الفلانية » ، أو « الحديث الفلانى » ، أو الدليل عليه « قيام المقتضى للتحريم ، السالم عن المعارض المقاوم » ، أو الدليل عليه « أنه مشارك لخمر العنب فيما يستلزم التحريم » ، وأمثال ذلك مما ١٥ يُعبر فيه عن الدليل بـ « اسم مفرد » ، لا بِـ « القضية » التى هى جملة تامة . ثم هذا الدليل الذى عُبر عنه باسم مفرد هو إذا فُصل عُبر عنه بألفاظ متعددة .

والمقصود أن قولكم : « إن الدليل الذى هو القياس لا يكون إلا جزئين فقط » ، إن أردتم « لفظين فقط » ، وأن ما زاد على لفظين فهو أدلة ، لا دليل واحد ، لأن ذلك اللفظ الموصوف بصفات تحتاج كل صفة إلى دليل ، قيل لكم : وكذلك يمكن أن ٢٠ يقال فى اللفظين : هما دليلان ، لا دليل واحد ، فان كل مقدمة تحتاج إلى دليل .

تخصيص عدد المقدمات باثنين تحكم محض

وحينئذ فتخصيص العدد باثنين دون ما زاد تحكمٌ لا معنى له . فانه إذا كان المقصود قد يحصل بلفظ مفرد ، وقد لا يحصل إلا بلفظين ، وقد لا يحصل إلا بثلاثة ،

و أربعة وأكثر. فجَعْلُ الجاعل اللفظين هما الأصل الواجب دون ما زاد وما نقص، وأن الزائد إن كان فى المطلوب جعل مطالب متعدّدة، وإن كان فى الدليل تذكر مقدمات جعل ذلك فى تقدير أقيسة متعدّدة، تحكّمٌ محض ليس هو أوْلى من أن يقال: «بل الأصل فى المطلوب أن يكون واحداً، ودليله جزء واحد. فاذا زاد المطلوب على ذلك جعل مطلوبين، (١٦٢) أو ثلاثة، أو أربعة بحسب زيادته؛ وجعل الدليل دليلين، أو ثلاثة، أو أربعة بحسب دلالته». وهذا إذا قيل فهو أحسن من قولهم. لأن اسم «الدليل» مفرد، فيجعل معناه مفرداً. و «القياس» هو «الدليل».

الأصل فى المطلوب أن يكون واحداً

ولفظ «القياس» يقتضى التقدير، كما يقال: «قِست هذا بهذا». والتقدير يحصل بواحد، كما يحصل باثنين، وبثلاثة. فأصل التقدير بواحد، وإذا قُدر باثنين أو ثلاثة ١٠ يكون تقديرين وثلاثة، لا تقديراً واحداً. فتكون تلك التقديرات أقيسة لا قياساً واحداً.

أصل التقدير بواحد

فجعلهم ما زاد على الاثنتين من المقدمات فى معنى أقيسة متعددة، وما نقص عن الاثنتين نصف قياس، لا قياس تام، اصطلاح محض لا يرجع إلى معنى معقول، كما فرّقوا بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة لِـ «الماهية والوجود» بمثل هذا التحكم.

١٥ ## تنازع اصطلاحى فى مسمى «العلة» و «الدليل»

وحينئذ فيعلم أن القوم لم يرجعوا فيما سمّوه «حدّاً» و «برهاناً» إلى حقيقة موجودة، ولا إلى أمر معقول، بل إلى اصطلاح مجرّد، كتنازع الناس فى «العلة»، هل هى «اسم لما يستلزم المعلول بحيث لا يتخلف عنها بحال، فلا يقبل النقيض والتخصيص»، أو هو «اسم لما يكون مقتضياً للعلول وقد يتخلّف عنه المعلول لفوات شرط أو وجود ٢٠ مانع»؟ وكاصطلاح بعض أهل النظر والجدل فى تسمية أحدهم «الدليل» لِـ «ما هو مستلزم للدلول مطلقاً حتى يدخل فى ذلك عدم المعارض»، والآخر يسمى «الدليل» لِـ «ما كان من شأنه أن يستلزم المدلول، وإنما يتخلّف استلزامه لفوات شرط أو وجود مانع»؛ وتنازع أهل الجدل «هل على المستدل أن يتعرض فى ذكر الدليل

لتبيين المعارض جملة أو تفصيلا حيث يمكن (١٦٣) التفصيل» ، أو «لا يتعرّض لتبيينه لا جملة ولا تفصيلا» ، أو «يتعرض لتبيينه جملة ، لا تفصيلا» ؟

وهذه أمور وضعية اصطلاحية بمنزلة الألفاظ التى يصطلح عليها الناس للتعبير عما فى أنفسهم ، وبمنزلة ما يعتاده الناس فى بعض الأفعال لكونهم رأوا ذلك أَولى بهم من غيره، وإن كان غيره أَولى منه ؛ ليست حقائق ثابتة فى أنفسها لأمور معقولة ٥ تتفق فيها الأمم ، كما يدّعيه هؤلاء فى منطقهم .

بل هؤلاء الذين يجعلون «العلة» و «الدليل» يراد به هذا أو هذا أقرب إلى المعقول من جعل هؤلاء «الدليل» لا يكون إلا من مقدمتين. فان هذا تخصيص لعدد دون عدد بلا موجب ، وأولئك لحظوا صفات ثابتة فى «العلة» و «الدليل» ، وهو وصف التمام أو مجرد الاقتضاء. فكان ما اعتبره أولئك أَولى بالحق والعقل مما اعتبره ١٠ هؤلاء الذين لم يرجعوا إلا إلى مجرد التحكّم.

المنطق أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان

ولهذا كان العقلاء العارفون يصفون منطقهم بأنه أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوفاً عليه ، كما ليس موقوفاً على التعبير بلغاتهم ، مثل فيلاسوفيا[١] ، و سوفسطيقا[٢] ، و أنولوطيقا[٣] ، و إثولوجيا[٤] ١٥ و قاطيغورياس[٥] ، و إيساغوجى[٦] ؛ ومثل تسميتهم للفعل بـ «الكلمة» ، وللحرف بـ «الأداة»[٧] ، ونحو ذلك من لغاتهم التى يعبرون بها عن معانيهم .

---

١ — فيلاسوفيا : بالانجليزية : Philosophy ، معناه باليونانية : حب الحكمة .

٢ — سوفسطيقا : (the Sophistic) السفسطة أو المغالطة ، هى جزء من المنطق .

٣ — أنولوطيقا : (the Analytics) «القياس» و «البرهان» من المنطق .

٤ — إثولوجيا أو إيثولوجيا : لعله بالانجليزية : Ethology ، وهو علم الأخلاق وتكوينها .

٥ — قاطيغورياس : (the Categories هى المقولات العشر . وهو الجزء الأول من المنطق .

٦ — إيساغوجى : (the Isagoge معناه «المقدمة» .

٧ — تسمية الحرف «أداة» : تقدم ذكره بالتفصيل فى «المقام الثانى» — انظر ص ٣٤ ، س ١٨ وما بعده.

تعلم العربية فرض على الكفاية، بخلاف المنطق

العربية أشرف اللغات

فلا يقول أحد إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة، لا سيما من كرّمه الله بأشرف اللغات، الجامعة لأكمل مراتب البيان، المبيّنة لما تتصوره الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف.

مناظرة السيرافي لمتى الفيلسوف

وهذا مما احتج به أبو سعيد السِّيرافي[1] في مناظرته المشهورة لمَتّى الفيلسوف لما أخذ مَتّى يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه. وردّ عليه أبو سعيد بعدم الحاجة إليه، وأن (١٦٤) الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية، لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني، فانه لا بد فيها من التعلم[2] ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضاً على الكفاية، بخلاف المنطق.

---

١ — أبو سعيد السيرافي: الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي (نسبة إلى سيراف من بلاد فارس) النحوي القاضي، كان يدرس ببغداد علوم القرآن، والنحو، واللغة، والفقه، والفرائض، وكان ديناً خاشعاً ورعاً يأكل من النسخ، توفي سنة ٣٦٨ هـ. من جملة تصانيفه «شرح كتاب سيبويه» لم يسبق إلى مثله، وحسده عليه أبو علي الفارسي وغيره من معاصريه، طبع منه بعض تقريرات مع «كتاب سيبويه»، طبعة بولاق، سنة ١٣١٦ هـ. أما متى فهو أبو بشر متى بن يونس القنائي النصراني الفيلسوف، ترجم وشرح كتب أرسطو، وله تصانيف في المنطق وغير ذلك، قيل توفي نحو سنة ٣٢٧ هـ. والمناظرة المشهورة بينهما فقد جرت ببغداد سنة ٣٢٠ هـ في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات المتوفى سنة ٣٢٧ هـ بحضرة جلة من الفضلاء والأكابر. وقد كتبها أبو حيان التوحيدي عن الشيخ الصالح علي بن عيسى أبي الحسن الرماني النحوي المتوفى سنة ٣٨٤ هـ، أحد من حضر المجلس على ما يظهر، باملائه على التمام. وقد نقلها ياقوت الرومي في «معجم الأدباء» تحت ترجمة السيرافي (راجع الكتاب ط: مصر المنقحة سنة ١٣٥٥ هـ، ج ٨، ص ١٩٠-٢٢٨).

٢ — وهذا نص ما قاله أبو سعيد لمتى: «إذ كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للاسماء، والأفعال، والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟»، قال: «نعم». قال: «أخطأت. قل في هذا الموضع «بلى»». قال متى: «بلى. أنا أقلدك في مثل هذا». قال أبو سعيد: «فأنت إذاً لست تدعونا إلى علم المنطق، بل إلى تعلم اللغة اليونانية، وأنت لا تعرف لغة يونان، وأنت فلو فرغت بالك وصرفت عنايتك إلى معرفة هذه اللغة التي تحاورنا بها وتجارينا فيها لعلمت أنك غني عن معاني يونان، كما أنك غني عن لغة يونان».

بطلان القول بأن تعلّم المنطق فرض على الكفاية

ومن قال من المتأخرين «إن تعلم المنطق فرض على الكفاية» فانه يدل على جهله بالشرع، وجهله بفائدة المنطق. وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الاسلام. وأجهل منه من قال «إنه فرض على الأعيان»، مع أن كثيراً من هؤلاء ليسوا مقرّين بايجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ماحرّمه الله ورسوله. ٥

ومعلوم أن أفضل هذه الأمة -- من الصحابة، والتابعين لهم باحسان، وأئمة المسلمين — عرفوا ما يجب عليهم، وكمل علمهم وإيمانهم، قبل أن يُعرف منطق اليونان. فكيف يقال: «إنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به»، أو يقال: «إن فِطَر بنى آدم فى الغالب لا تستقيم إلا به».

فان قالوا: «نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطقيين بل الى ١٠ المعانى التى توزن بها العلوم»، قيل: لا ريب أن المجهولات لا تعرف إلا بالمعلومات، والناس محتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه. وهذا من الميزان التى أنزلها الله حيث قال: اللّهُ الَّذِى أَنزَلَ الكِتَٰبَ بِالحَقِّ وَالمِيزَانَ — الشورى ٤٢ : ١٧، وقال: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلنَا مَعَهُمُ الْكِتَٰبَ وَالمِيزَانَ — الحديد ٥٧ : ٢٥. وهذا موجود عند أمّتنا وغير أمتنا ممن لم يسمع قطّ بمنطق اليونان. فعلم أن الأمم ١٥ غير محتاجة إليه.

ملخص دعاوى أهل المنطق وكذبها

المعقولات الثانية

وهم لا يدعون احتياج الناس إلى نفس ألفاظ اليونان، بل يدعون الحاجة إلى المعانى المنطقيّة التى عبروا عنها بلسانهم، وهو كلامهم فى «المعقولات الثانية»، فان موضوع المنطق هو «المعقولات الثانية من حيث (١٦٥) يتوصل بها إلى علم ما لم يعلم». ٢٠ فانه ينظر فى أحوال المعقولات الثانية — وهى النِّسَب الثانية — للماهيات من حيث هى مطلقة عرض لها، إن كانت موصلة إلى تحصيل ما ليس بحاصل، أو معينة فى ذلك، لا على وجه جزئى، بل على قانون كلى.

الدليل المطلق

ويدّعون أن صاحب المنطق ينظر فى «جنس الدليل»، كما أن صاحب أصول الفقه ينظر فى «الدليل الشرعى» ومرتبته، فيميز بين ما هو دليل شرعى وما ليس بدليل شرعى، وينظر فى مراتب الأدلة حتى يقدّم الراجح على المرجوح عند التعارض. وهم يزعمون أن صاحب المنطق ينظر فى «الدليل المطلق» الذى هو أعمّ من «الشرعى»، ٥ ويميز بين ما هو دليل وما ليس بدليل.

ويدعون أن نسبة منطقهم إلى المعانى كنسبة العروض إلى الشعر، وموازين الأموال إلى الأموال، وموازين الأوقات إلى الأوقات، وكنسبة الذراع إلى المذروعات[1].

وهذا هو الذى قال جمهور علماء المسلمين وغيرهم من العقلا إنه باطل. فإن ١٠ منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل — لا فى صورة الدليل ولا فى مادّته. ولا يحتاج أن يوزن به المعانى، بل ولا يصح وزن المعانى به على ما هو عليه. وإن كان فيه ما هو حقّ فلا بد فى كلام كل مصنف من حق. بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها.

ودعواهم «أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره» دعوى كاذبة، ١٥ بل من أكذب الدعاوى.

اربع دعاوى فى «الحدود» و «الأقيسة»

والكلام معهم إنما هو فى المعانى التى وضعوها فى المنطق وزعموا «أن التصورات المطلوبة لا تنال إلا بها»، و «التصديقات المطلوبة لا تنال إلا بها». فذكروا لمنطقهم أربع دعاوى — دعوتان سالبتان، ودعوتان موجبتان.[2]

ادّعوا «أنه (١٦٦) لا تنال التصورات بغير ما ذكروه فيه من الطريق»[3] و «أن

---

١ — المذروعات: من «ذرع الثوب (باب فتح): قاسه بالذراع». وقد تقدم بيان دعواهم هذه فى «المقام الثانى»، انظر ص ٢٦، س ١٥ وما بعده. وهناك وقعت كلمة «المذروعات» أيضاً (ص ٢٧، س ٣)، وطبعت بالزاء خطأ فلتصحح.

٢ — وتقدم تقرير ذلك فى ابتداء الكتاب، انظر ص ٧.

٣ — قد تقدم الكلام على بطلان هذه الدعوى، وهو «المقام الأول»: ص ٧-١٤.

التصديقات لا تنال بغير ما ذكروه فيه من الطريق ».[1] وهاتان الدعوتان من أظهر الدعاوى كذباً. وادعوا « أن ما ذكروه من الطريق يحصل به تصور الحقائق التى لم تكن متصورة »،[2] وهذا أيضاً باطل. وقد تقدم البينة على هذه الدعاوى الثلاثة وسيأتى الكلام على دعواهم الرابعة التى هى أمثل من غيرها، وهى دعواهم « أن برهانهم يفيد العلم التصديقى ».[3]

فان قالوا: « إن العلم التصديقى أو التصورى أيضاً لا ينال بدونه » فهم ادعوا أن طرق العلم على عقلاء بنى آدم مسدودة إلا من الطريقين اللتين ذكروهما — ما ذكروه من « الحد »، وما ذكروه من « القياس ». وادّعوا أن ما ذكروه من الطريقين يوصلان إلى العلوم التى ينالها بنو آدم بعقولهم، بمعنى أن ما يوصل لا بد أن يكون على الطريق الذى ذكروه، لا على غيره. فما ذكروه « آلة قانونية » به توزن الطرق العلمية، ويميز به بين الطريق الصحيحة والفاسدة. فمراعاة هذا القانون « يعصم الذهن أن يزل فى الفكر » الذى ينال به تصوّر أو تصديق.

هذا ملخص دعاويهم. وكل هذه الدعاوى كذب فى النفى والاثبات. فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرقهم كلها حق على الوجه الذى ادعوه فيه، وإن كان فى طرقهم ما هو حق، كما أن فى طرق غيرهم ما هو باطل. فما أحد منهم ولا من غيرهم يصنف كلاماً إلا ولا بد أن يتضمن ما هو حق.

ما معهم من الحق أقلّ مما مع اليهود والنصارى والمشركين

فمع اليهود والنصارى من الحق بالنسبة (١٦٧) إلى مجموع ما معهم أكثر مما مع هؤلاء من الحق. بل ومع المشركين عبّاد الأصنام من العرب ونحوهم من الحق أكثر مما مع هؤلاء بالنسبة إلى ما معهم فى مجموع فلسفتهم النظرية والعملية — الأخلاق، والمنازل، والمداين.

---

١ — الكلام على بطلانها هو « المقام الثالث »، وهو هذا المقام من ص ٨٨. ٢ — الكلام عليها هو « المقام الثانى »: ص ١٤ — ٨٧. ٣ — سيأتى الكلام عليها، وهو « المقام الرابع ».

كان اليونان شراً من اليهود والنصارى

ولهذا كان اليونان مشركين كفاراً يعبدون الكواكب والأصنام — شرا من اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل بكثير. ولولا أن الله منّ عليهم بدخول دين المسيح إليهم، لحصل لهم من الهدى والتوحيد ما استفادوه من دين المسيح ما داموا متمسكين بشريعته قبل النسخ والتبديل، لكانوا من جنس أمثالهم من المشركين.

٥ ثم لما غُيرت ملة المسيح صاروا على دين مركّب من حنيفية وشرك، بعضه حق وبعضه باطل. وهو خير من الدين الذى كان عليه أسلافهم.

وقد قيل إن آخر ملوكهم كان صاحب «المِجِسْطِى» — بطلميوس[1].

ليس الاسكندر هو ذا القرنين

والمشهور المتواتر أن أرسطو[2]، وزير الاسكندر[3] بن فيلبس، كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة. وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو ذُوالقَرْنَيْن المذكور فى

---

١ — بطلميوس: (Ptolemy) — يجمع «البطالسة» — اسم لملوك يونان بعد الاسكندر الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها من بلاد مصر. وكان آخرهم الملكة «قلوبطرة (Cleopatra)» ابنة بطليوس الثالث عشر، التى تغلب عليها «أوغوسطس (Augustus)» أول ملك رومى سنة ٣٠ ق. م.، وبذلك انقرض ملك اليونانيين من الدنيا.

اما بطليوس الذى ينسب إليه كتاب «المجسطى» فهو «بطليوس بدلس الثانى (Ptolemy II, Philadelphus)» من هؤلاء الملوك البطالسة، توفى سنة ٢٤٦ ق. م. وقد ذكره القفطى فى «أخبار الحكماء» (ط. مصر سنة ١٣٢٦ ه، ص ٧٠)، فقال: كان حريصاً على العلم ونظر فى النجوم، وتكلم فى الهيئة، حتى وهم قوم وقالوا هو «بطليوس صاحب المجسطى»، وهو خطأ، وقد بينا فى ترجمة «بطليوس» ذلك، وإنما هذا كان يعرف من البطالسة بـ «محب الحكمة»، والله أعلم. وملك ثمانياً وثلاثين سنة (٢٨٥-٢٤٦ ق. م.)، وكان معلمه «أرسطوس المنجم». قلت: ولعله: أرسطرخس (Aristarchus of Somos) المنجم اليونانى الاسكندرانى الشهير الذى عاش فى القرن الثالث ق. م. وأما «المجسطى»، فقال فى «كشف الظنون»: هو بكسر الميم والجيم وتخفيف الياء، كلمة يونانية معناها «الترتيب»، أصله «ماجستوس» هو لفظ يونانى ومذكر، ومعناه «البناء الأكبر»، مؤنثه «ماجستى». وهو أشرف ما صنف فى الهيئة، بل هو الأم، ومنه يستخرج سائر الكتب المؤلفة فى هذا الفن. وهو كتاب لبطليوس القلوزى الحكيم. اه.

وقال فى «أخبار الحكماء»، ص ٦٧: «بطليوس القلوزى» (**Ptolemy**, Claudius Ptolemaeus) هو صاحب كتاب «المجسطى» وغيره، إمام فى الرياضة، كامل فاضل من علماء يونان... وكثير من الناس يخيله أحد البطالسة اليونانيين الذين ملكوا الاسكندرية وغيرها بعد الاسكندر، وذلك غلط بين وخطأ واضح، لأن بطليوس بين فى كتاب «المجسطى» حقيقة وقته، وأن عصره كان بعد عصر «أوغسطس» (المتوفى سنة ١٤ م.) بمائة سنة وإحدى وستين سنة. اه.

٢ — أرسطو: ويقال «أرسطاطاليس» و «أرسطوطاليس» (Aristotle *or* Aristote) وهو الأقرب إلى الأصل اليونانى، ابن نيقوماخس الطبيب المشهور، الستاجيرى، تلميذ أفلاطون. كان أعظم الحكماء الأقدمين،

القرآن. ويعظِّم أرسطو بكونه كان وزيراً له، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم.

مقالات سخيفة للتفلسفة والمتصوّفة فى الأنبياء المرسلين

ومن ملاحدة المتصوفة من يزعم أن أرسطو كان هو الخَضِر — خضر موسى.

وهؤلاء منهم من يفضل الفلاسفة على الأنبياء فى العلم، ويقول إن هارون كان أعلم من موسى، وإن عليًّا كان أعلم من النبى صلى الله عليه وسلم، كما يزعمون أن الخضر كان أعلم من موسى؛ وأن عليّاً، وهارون، والخضر، كانوا فلاسفة (١٦٨) يعلمون الحقائق العقلية العلمية أكثر من موسى، وعيسى، ومحمد، لكن هؤلاء كانوا فى القوة العملية أكمل، ولهذا وضعوا الشرائع العملية.

وهؤلاء يفضلون فرعون على موسى، ويسمونه «أفلاطن القبطى». وقد يقولون إن صاحب مدين الذى تزوّج موسى بنته هو أفلاطن اليونانى. أستاذ أرسطو.

ويقولون إن موسى كان أعلم من غيره بالسحر، وإنه استفاد ذلك من حَموه، إذ كان عندهم ليست المعجزات إلا قوى نفسانية، أو طبيعية، أو فلكية، من جنس السحر. ولكن موسى كان مبرزاً على غيره فى ذلك.

إلى أمثال ذلك من المقالات التى تقوّلها الملاحدة المتفلسفة المنتمون إلى الاسلام فى الظاهر من متشيع ومتصوف، كابن سبعين[1]، وابن عربى[2] وأصحابه.

(بقية التعليق السابق) ورأس الحكماء المعروفين بـ «المشائين». يعرف بـ «المعلم الأول» لأنه أول من وضع التعاليم المنطقية وأخرجها من القوة إلى الفعل. ولد فى مدينة من يونان تسمى «ستاجيرا» (Stagira) سنة ٣٨٤ ق. م. وتوفى سنة ٣٢٢ ق. م. والاسكندر بن فيلبس المقدونى من زوجته أولمبياس. ولد فى بلا سنة ٣٥٦ ق. م. وتوفى سنة ٣٢٣. يلقبه الأفرنج بـ «الكبير» (Alexander the Great). والعرب بـ «ذى القرنين».

١ و ٢ — ابن سبعين: هو قطب الدين أبو محمد، عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الاشبيلى المرسى الصوفى المشهور، من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بـ «وحدة الوجود». صنف تصانيف. توفى بمكة سنة ٦٦٩ هـ. وللمصنف كتاب «بغية المرتاد، فى الرد على أهل الالحاد. من القائلين بالحلول والاتحاد»، وهو المنعوت بـ «السبعينية»، ويتضمن الرد على ابن سبعين، وابن عربى، وغيرهما

ولهم من هذا الجنس ما يطول حكايته مما يدل على أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول. ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به النبوات حتى ضموا إلى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس، والجهلَ بالعقليات.

فان أفلاطن[1] أستاذ أرسطو كان قبل المسيح بأقل من أربعمائة سنة، وذلك بعد موسى بمدة طويلة تزيد على [2]، فكيف يتعلم منه ؟.

إبطال القول بحياة الخضر

وقولهم «إن الخضر هو أرسطو» من أظهر الكذب البارد. والخضر على الصواب مات قبل ذلك بزمان طويل. والذين يقولون إنه حيّ — كبعض العبّاد، وبعض العامّة، وكثير من اليهود والنصارى — (١٦٩) غالطون فى ذلك غلطاً لا ريب فيه.

١٠

وسبب غلطهم أنهم يرون فى الأماكن المنقطعة وغيرها من يظن أنه من الزّهاد، ويقول «أنا الخضر»، وقد يكون ذلك شيطاناً قد تمثل بصورة آدمى.

محل كتابة المصنف رح هذا الكتاب

وهذا مما علمناه فى وقائع كثيرة، حتّى فى مكان الذى كتبتُ فيه هذا عند الرَّبْوَة[3]

(بقية التعليق السابق) ط. بمصر سنة ١٣٢٩ هـ، صفحاته ١٤٣. وابن عربى: هو محمد بن على بن محمد الحاتمى الطائى الأندلسى، ثم المكى، ثم الدمشقى، أبو بكر المعروف بمحى الدين بن عربى، الملقب بـ«الشيخ الأكبر»، فيلسوف بارع فى علم التصوف. كان مسكنه وظهوره بدمشق ينشر فيها علومه، وبها توفى سنة ٦٣٨ هـ. له مصنفات تزيد على مائتين، وقيل أربعمائة، منها «الفتوحات المكية» ط. بمصر غير مرة فى ٤ مجلدات.

١ — أفلاطن: أو أفلاطون (Plato) بن ارسطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق. م.)، أحد أساطين الخمسة من يونان. اخذ عن فيثاغورس (Pythagoras) اليونانى، وشارك سقراط (Socrates) فى الأخذ عنه، وسمع من سقراط بعد ذلك ولازمه مدة خمسين سنة. كان يعلم الطالبين الفلسفة وهو ماش، وسمى الناس فرقته «المشائين»، وأرشد تلاميذه أرسطوطاليس. صنف كتباً كثيرة مشهورة فى فنون الحكمة. عاش إحدى وثمانين سنة، وتوفى سنة ٣٤٧ ق. م. — من «أخبار الحكماء» للقفطى، إلا سنتى الولادة والوفاة.

٢ — بياض بأصل النسخة. قال مصحح نسخة مكتبة دائرة المعارف العلية: لعله كان يريد أن يكتب «يزيد على ألف ومأتى سنة»، فان موسى كان قبل مسيح بنحو ألف وستمائة وست عشر سنة.

٣ — الربوة: قال فى «نزهة الأنام»: «ومن محاسن الشام «محلة الربوة»، مغارة لطيفة بسفح الجبل الغربى، وبه صفة: اب يقال إنه مهد عيسى عليه السلام ... وبها جامع، وخطبة، ومدارس، وعدة مساجد، الخ».

حكاية غريبة

بدمشق رأى شخص بين الجبلين صورة رجل قد سد ما بين الجبلين، وبلغ رأسه رأس الجبل، وقال «أنا الخضر»، و «أنا نقيب الأولياء». وقال للرجل الرائى: «أنت رجل صالح، وأنت ولى لله». ومدّ يده إلى فأس كان الرجل نسيه فى مكان وهو ذاهب إليه، فناوله إياه، وكان بينه وبين ذلك المكان نحو ميل. ومثل هذه الحكاية كثير. ٥

رائى الخضر لا يخلو عن ثلاثة أقسام

وكل من قال إنه رأى الخضر وهو صادق إما أن يُتخيّل له فى نفسه أنه رآه، ويظن ما فى نفسه كان فى الخارج، كما يقع لكثير من أرباب الرياضات. وإما أن يكون جنيًّا يتصوّر له بصورة إنسان ليُضلّه؛ وهذا كثير جدًّا قد علمنا منه ما يطول وصفه. وإما أن يكون رأى إنسيًّا ظن أنه الخضر، وهو غالط فى ظنه؛ فان قال له ذلك الجنىّ أو الانسىّ «إنه الخضر» فيكون قد كذب عليه. لا يخرج الصدق فى هذا الباب عن هذه الأقسام الثلاثة. ١٠

لم ينقل عن الصحابة رؤية الخضر

وأما الأحاديث فكثيرة. ولهذا لم ينقل عن أحد من الصحابة أنه رأى الخضر ولا اجتمع به، لأنهم كانوا (١٧٠) أكمل علماً وإيماناً من غيرهم. فلم يكن يمكن الشيطان التلبيسَ عليهم كما لبّس على كثير من العبّاد. ولهذا كثير من الكفار — اليهود والنصارى — يأتيهم من يظنون أنه الخضر، ويحضر فى كنائسهم، وربما حدّثهم بأشياء؛ وإنما هو شيطان جاء إليهم، يضلّهم. ١٥

كان الواجب على الخضر المثول أمام النبى ص

ولو كان الخضر حيًّا لوجب عليه أن يأتى إلى النبى صلى الله عليه وسلم، فيؤمن به، ويجاهد معه، كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم بقوله: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ — آل عمران ٣ : ٨١. والخضر قد أصلح السفينة لقوم من عرض الناس، فكيف لا يكون بين محمد وأصحابه؟ ٢٠

وهو إن كان نبيًّا فنبيّنا أفضل منه؛ وإن لم يكن نبيًّا فأبو بكر وعمر أفضل منه. وهذا مبسوط فى موضعه.[١]

---

١ — قد بسط ذلك الحافظ عماد بن كثير فى تاريخه «البداية والنهاية» ط. مصر سنة ١٣٥١، ج ١ ص ٣٢٥-٣٣٦.

حقيقة شخصيات أرسطو ، والاسكندر ، وذى القرنين

وكلامنا هنا فى ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعلقون بالكذب فى المنقولات ، وبالجهل فى المعقولات. كقولهم : « إن أرسطو وزير ذى القرنين » — المذكور فى القرآن — لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر ، وذو القرنين[١] يقال له « الاسكندر ». ٥

الاسكندر وأرسطو كانا مشركين

وهذا من جهلهم. فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو هو ابن فيلبس المقدونى الذى يؤرّخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى. وهو إنما ذهب إلى أرض القدس ، لم يصل إلى السدّ ، عند من يعرف أخباره. وكان مشركاً يعبد الأصنام. وكذلك أرسطو وقومه كانوا (١٧١) مشركين يعبدون الأصنام.

كان ذو القرنين موحداً

وذو القرنين كان موحّداً ، مؤمناً بالله ، وكان متقدماً على هذا.[٢] ومن يسميه « الاسكندر » يقول : هو الاسكندر بن دارا.[٣]

---

١ — قد أورد البخارى ذكر « ذى القرنين » فى أحاديث الأنبياء من صحيحه قبل ذكر « ابراهيم الخليل ». قال الحافظ ابن حجر فى « فتح البارى » ط. بولاق ، ج ٦ ، ص ٢٧ : « وفى إيراد المصنف ترجمة ذى القرنين قبل إبراهيم إشارة إلى توهين قول من زعم أنه الاسكندر اليونانى ، لأن الاسكندر كان قريباً من زمن عيسى عليه السلام. وبين زمن إبراهيم وعيسى أكثر من ألفى سنة ». ثم ذكر لم لقب الاسكندر بـ « ذى القرنين » ، ثم ذكر وجوه الفرق بينهما ، فمنها ما روى الفاكهى ، من طريق عبيد بن عمير أحد كبار التابعين ، أن ذا القرنين حج ماشياً ، فسمع به إبراهيم ، فتلقاه.

٢ — تقدم آنفاً أنه كان فى زمن إبراهيم الخليل عليه السلام.

٣ — كتب كاتب على هامش أصل النسخة ههنا تعليقة هذا نصها : « لا يقول أحد بأن الاسكندر هو ابن دارا ، بل هو القاتل للملك الذى يقال له « دارا بن دارا ». بل هو ابن فيلبس المقدونى ، لا خلاف فى ذلك ».

فأنكر صاحب التعليقة وجود من يقول بأن الاسكندر هو ابن دارا إنكاراً مطلقاً. والتحقيق يدل على وجود القائلين بذلك ، خطأ كان أو صواباً. فقال المعلم بطرس البستانى فى « دائرة المعارف العربية » ط. بيروت ، ج ٣ ، ص ٥٤٧ ، فى ترجمة « الاسكندر بن فيلبس المكدونى » : « ويلقبه الأفرنج بـ « الكبير » ، والعرب بـ « ذى القرنين » ». ثم قال : « وأما كتاب العرب فقد ذكروا عنه أموراً كثيرة . . . وقد أحببنا أن نورد هنا بعض قصص رووها عنه فى عدة كتب ، واعتقادهم فى منشأه وتصرفاته وغير ذلك من أحواله ». ثم قال فى أثنائه : « وقال قوم إنه أخو دارا لأبيه ، وهو دارا الأصغر الذى حاربه. وكان دارا الأكبر قد تزوج أم الاسكندر ، وهى ابنة ملك الروم ». ثم ذكر قصة ردها إلى أهلها وهى حامل بالاسكندر ، وولادته وتسميته ، ثم ملكه بلاد الروم ، ومحاربته لدارا بن دارا — وهو أخوه لأبيه — وكيفية قتله ، الخ مما يرجع لتفصيله هنالك.

(يتبعه بقيته)

رواج المتفلسفة على الكفار والمنافقين

ولهذا كان هؤلاء المتفلسفة إنما راجوا على أبعد الناس عن العقل والدين، كالقرامطة والباطنية الذين ركّبوا مذهبهم من فلسفة اليونان ودين المجوس وأظهروا الرفض، وكجهال المتصوّفة وأهل الكلام. وإنما يَنفُقون فى دولة جاهلية بعيدة عن العلم والايمان، إما كفّاراً وإما منافقين، كما نفق منهم من نفق على المنافقين الملاحدة، ثم نفق على المشركين الترك. وكذلك إنما ينفقون دائماً على أعداء الله ٥ ورسوله من الكفار والمنافقين.

مزيد الكلام على تحديدهم الاستدلال بمقدمتين فقط

وكلامنا الآن فيما احتجوا به على أنه لا بد فى «الدليل» من مقدمتين لا أكثر ولا أقل، وقد عرف ضعفه.

١٠ ثم إنهم لما علموا أن «الدليل» قد يحتاج إلى مقدمات، وقد يكفى فيه مقدمة واحدة، قالوا: إنه ربما أدرج فى «القياس» قول زائد، أى مقدمة ثالثة زائدة على مقدمتين لغرض فاسد أو صحيح، كبيان المقدمتين، ويسمونه «المركب». قالوا: ومضمونه أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد، إلا أن المطلوب منها بالذات

(تابع) فمن قال بهذا القول الذى نقله البستانى يقول: «هو الاسكندر بن دارا»، كما ذكره المصنف تماماً، فلا وجه لانكاره. وهذا القول لا ينافى كون الاسكندر هو «القاتل للملك الذى يقال له دارا بن دارا»، بل فى القصة إثباته. وأما قول صاحب التعليقة «بل هو ابن فيلبس المقدونى، لا خلاف فى ذلك» فتحصيل للحاصل لا حاجة إليه.

تنبيه على خطأ فى تفسير «فتح البيان»

ومن الغريب أن النواب أبا طيب صديق بن حسن القنوجى رحمه الله حيث نقل قول المصنف بطوله وحرفه عن «ذى القرنين» فى تفسيره المسمى «فتح البيان» ط. بولاق سنة ١٣٠١، ج ٥، ص ٤٢٣، عند قوله تعالى: «ويسئلونك عن ذى القرنين» قد غير قول ابن تيمية هذا، وهو «ومن يسميه الاسكندر يقول: هو الاسكندر بن دارا» فقال بدله «ومن يسميه الاسكندر (و) يقول: هو الاسكندر بن فيلبس». فهذا إما غلط مطبعى وهو بعيد، وإما تبديل متعمد وهو الأقرب.

ولعل سبب ذلك أن نسخة أصلنا من «كتاب الرد على المنطقيين» المحفوظة فى المكتبة الآصفية بحيدر آباد الدكن هى النسخة بنفسها التى كان يملكها النواب صديق رحمه الله، كما أخبرنا بذلك الاستاذ السيد سليمان الندوى، بل لا يوجد فيما يعلم لهذا الكتاب غير تلك النسخة إلا ما استنسخ منها. وعليها فى هذا المقام من التعليقة ما نرى، ويظهر أن النواب رحمه الله قد اعتقد صدقها، فأصلح بزعمه أصل كلام ابن تيمية رحمه الله، كما طبع فى «فتح البيان»، بناء على ذلك الاعتقاد، مع أن كلام شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله صحيح صادق فى محله كما قررنا، والله أعلم بالصواب.

ليس إلا واحداً. قالوا: وربما حذفت إحدى المقدمات، إما للعلم بها، أو لغرض فاسد. وقسموا المركب (١٧٢) إلى «مفصول» و «موصول» كما تقدم.

الذى لا بد منـه هـو مقدمة واحدة

فيقال: هـذا اعتراف منكم بأن من المطـالب ما يحتاج إلى مقدمات، ومنها ما يكفى فيه مقـدمة واحدة. ثم قلتم: إن ذلك الذى يحتاج إلى مقدمات هو فى معنى أقيسة متعددة. فيقال لكم: إذا ادعيتم أن الذى لا بد منه إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين، وأن ما زاد على ذلك هو فى معنى أقيسة، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات، فقولوا: «إن الذى لا بد منـه هو مقدمة واحدة، وإن ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات فانما هو لبيان تلك المقدمة».

وهذا أقرب إلى المعقول[1]. فانه إذا لم يعلم ثبوت الصفة للموصوف — وهو ثبوت الحكم للمحكوم عليه، وهو ثبوت الخبر للمبتدأ، أو المحمول للموضوع[2] — إلا بوسط بينهما هو «الدليل»، فالذى لا بد منه هو مقدمة واحدة. وما زاد على ذلك فقد يحتاج إليه وقد لا يحتاج إليه.

وأما دعوى الحاجة إلى القياس الذى هو المقدمتان للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب، فهو كدعوى الاحتياج فى بعضها إلى ثلاث مقـدمات، وأربع، وخمس، للاحتياج إلى ذلك فى بعض المطالب. وليس تقدير عدد باولى من عدد. وما يذكرونه من حذف إحدى المقدمتين لوضوحها أو للتغليط يوجد مثله فى حذف الثالثة والرابعة.

إن لم تكف مقدمة طولب بأكثر

ومن احتج على مسألة بمقدمة لا تكفى وحدها فى بيان المطلوب، أو مقدمتين أو ثلاثة لا تكفى، طولب بالتمـام الذى يحصـل به الكفاية. وإذا ذكرت المقـدمات منع منها ما يقبل المنع، وعورض منها ما يقبل المعارضة، حتى يتم الاستدلال. لكن

١ — «المعقول»: كذا فى «س»، وفى أصلنا: «العقول».

٢ — «أو المحمول للموضوع»: كذا فى «س»، وفى أصلنا: «والموضوع للمحمول»، والأول أشبه

طُلب منه الدليل على تحريم شراب خاص حين قال : « هذا حرام » ، فقيل له : « لِمَ ؟ » قال : « لأنه نبيذ مسكر » . فهذه المقدمة كافية إن (١٧٣) كان المستمع ممن يعلم أن « كل مسكر حرام » إذا سَلم له تلك المقدمة .

وإن منعه إياها . وقال : « لا نسلم أن هذا مسكر » احتاج إلى بيانها بخبر من يوثق بخبره ، أو بالتجربة فى نظيرها . وهذا قياس تمثيل ، وهو مفيد لليقين . فان الشراب الكثير إذا جُرّب بعضه وعُلم أنه مسكر عُلم أن الباقى منه مسكر ، لأن حكم بعضه مثل بعض . وكذلك سائر القضايا التجريبية ، كالعلم بأن الخبز يُشبع ، والماء يروى ، وأمثال ذلك ، إنما مبناها على « قياس التمثيل » . بل وكذلك سائر الحسيات التى علم أنها كلية إنما هو بواسطة « قياس التمثيل » .

(التجريبات تحصل به قياس التمثيل »)

١٠ وإن كان ممن ينازعه فى « أن النبيذ المسكر حرام » احتاج إلى مقدمتين — إلى « إثبات أن هذا مسكر » ، وإلى « أن كل مسكر خمر » . فيثبت الثانية بأدلة متعددة ، كقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم : « كل مسكر خمر »[1] ؛ و « كل شراب أسكر فهو حرام »[2] ؛ وبأنه سئل عن شراب يصنع من العسل يقال له « البتع » وشراب يصنع من الذُّرَة يقال له « المِزر » ، وكان قد أوتى جوامع الكلم ، فقال : ١٥ « كل مسكر حرام »[3] . وهذه الأحاديث فى الصحيح . وهى وأضعافها معروفة عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم تدل على أنه حرّم كل شراب أسكر .

فان قال : « أنا أعلم أنه خمر ، لكن لا أسلّم أن الخمر حرام » أو « لا أسلم أنه حرام مطلقاً » أثبت هذه المقدمة الثالثة . وهلم جراً .

مزيد البيان أن المقدمة الواحدة قد تكفى

٢٠ ومما يبين لك أن المقدمة الواحدة قد تكفى فى حصول المطلوب أن « الدليل » هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه ، كما تقدم بيانه . ولما كان الحد الأول مستلزماً للاوسط ،

١ و ٢ و ٣ — الأحاديث الثلاثة أخرجها مسلم فى كتاب الأشربة ، باب بيان أن كل مسكر خمر ، الخ . فالأول قطعة من حديث عبد الله بن عمر ، وقد تقدم فى ص ١١١ ، والثانى عن عائشة ، والثالث عن أبى موسى الأشعرى .

(١٧٤) والأوسط للثالث ، ثبت أن الأول مستلزم للثالث. فان ملزوم الملزوم ملزوم ، ولازم اللازم لازم. فالحكم لازم من لوازم الدليل ، لكن لم يعرف لزومه إياه إلا بوسط بينهما ، والوسط ما يقرن بقولك « لأنه ».

وهذا مما ذكره المنطقيون ، ابن سينا وغيره. ذكروا الصفات اللازمة للوصوف ، ٥ وأن منها ما يكون بيّن اللزوم. وردّوا بذلك على من فرّق من أصحابهم بين « الذاتى » و « اللازم» للماهية بأن « اللازم » ما افتقر إلى « وسط » بخلاف « الذاتى ». فقالوا له : كثير من الصفات اللازمة لا تفتقر إلى « وسط » وهى البيّنة اللزوم. و « الوسط » عند هؤلاء هو « الدليل ».

وأما ما ظنّه بعض الناس أن « الوسط » هو ما يكون متوسطاً فى نفس الأمر بين ١٠ اللازم القريب واللازم البعيد ، فهذا خطأ. ومع هذا يتبيّن حصول المراد على التقديرين. فنقول :

إذا كانت اللوازم منها ما لزومه للزوم بيّن بنفسه لا يحتاج إلى « دليل» يتوسط بينهما ، فهذا نفس تصوّره و تصور الملزوم يكفى فى العلم بثبوته له. وإذا كان بينهما « وسط » ، فذاك « الوسط » إذا كان لزومه للزوم الأول ، ولزوم الثانى له ، بيّناً ١٥ لم يفتقر إلى « وسط » ثان.

(١٧٥) وإن كان أحد الملزومين غير بيّن بنفسه احتاج إلى « وسط ». وإن لم يكن واحد منهما بيّناً احتاج إلى « وسطين ». وهذا « الوسط » هو حدّ تكفى فيه مقدمة واحدة.

فاذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقيل : لأنه قد صح عن النبى صلى الله ٢٠ عليه وآله وسلم أنه قال : « كل مسكر خمر » أو « كل مسكر حرام ». فهذا « الوسط » ، وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم ، لا يفتقر عند المؤمن لزوم تحريم المسكر له إلى « وسط » ، ولا يفتقر لزوم تحريم النبيذ المتنازع فيه لتحريم المسكر إلى « وسط ». فان كل أحد يعلم أنه إذا حُرّم كل مسكر حُرّم النبيذ المسكر المتنازع فيه ، وكل

مؤمن يعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم إذا حرّم شيئاً حرُم.

ولو قال: «الدليل على تحريمه أنه مسكر» فالمخاطَب إن كان يعرف أن ذلك مسكر، والمسكر محرّم، سلّم له التحريم، ولكنه كان غافلا عن كونه مسكراً، أو جاهلاً بكونه مسكراً.

وكذلك إذا قال: «لأنه خمر» فان أقرّ أنه خمر ثبت التحريم. وإذا أقرّ بعد إنكاره فقد يكون كان جاهلا فعلم، أو غافلا فذكر. فليس كل من علم شيئاً كان ذاكراً له.

الخلاف فى أن العلم بالمقدمتين كافٍ فى العلم بالنتيجة أم لا ؟

اعتراف ابن سينا بالاحتياج إلى مقدمة ثالثة

ولهذا تنازع هؤلاء المنطقيون فى «العلم بالمقدمتين» هل هو كاف فى العلم بالنتيجة، أم لا بد من التفطن لأمر ثالث؟ وهذا الثانى هو قول ابن سينا وغيره. قالوا: لأن الانسان قد يكون عالماً بـ «أن البغلة لا تلد»، ثم يغفل عن ذلك ويرى بغلة منتفخة البطن، فيقول: «أهذه حامل أم لا؟» فيقال له: «أما تعلم أنها بغلة؟» فيقول: (١٧٦) «بلى»، ويقال له: «أما تعلم أن البغلة لا تلد؟» فيقول: «بلى». قال: فحينئذٍ يتفطن لكونها لا تلد.

خلاف الرازى فى ذلك

ونازعه الرازى وغيره وقالوا: هذا ضعيف؛ لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إن كان مغايراً للمقدمتين كان ذلك مقدمة أخرى لا بد فيها من الانتاج، ويكون الكلام فى كيفية التيامها مع الأوليّين كالكلام فى كيفية التيام الأوليّين، ويفضى ذلك إلى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات. وإن لم يكن ذلك معلوماً مغايراً للمقدمتين استحال أن يكون شرطاً فى الانتاج، لأن الشرط مغاير للمشروط وهنا لا مغايرة، فلا يكون شرطاً. وأما حديث البغلة فذلك إنما يمكن إذا كان الحاضر فى ٢٠ الذهن إحدى المقدمتين فقط، إما الصغرى وإما الكبرى. وأما عند اجتماعهما فى الذهن فلا نسلّم أنه يمكن الشك أصلاً فى النتيجة.

قلت: وحقيقة الأمر أن هذا النزاع لزمهم فى ظنهم الحاجة إلى مقدمتين فقط،

المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب

وليس الأمر كذلك ، بل المحتاج إليه هو ما به يعلم المطلوب ، سواءً كانت مقدمة ، أو ثنتين ، أو ثلاثاً . والمغفول عنه ليس بمعلوم حال الغفلة ، فاذا تذكر صار معلوماً بالفعل . وهنا الدليل هو « العلم بأن البغلة لا تحبل » ، وهذه المقدمة كان ذاهلا عنها ، فلم يكن عالماً بها العلمَ الذى تحصل به الدلالة . فان المغفول (١٧٧) عنه لا يدل حين ما يكون ٥ مغفولاً عنه ، بل إنما يدل حال كونه مذكوراً ، إذ هو بذلك يكون معلوماً علماً حاضراً .

تنزيه الرب عن الغفلة

والرب تعالى منزّه عن الغفلة والنسيان ، لأن ذلك يناقض حقيقة العلم ، كما أنه منزّه عن السِّنَة والنوم ، لأن ذلك يناقض كمال الحيٰوة والقيوميّة ، فان النوم أخو الموت . ولهذا كان أهل الجنة لا ينامون كما لا يموتون ، وكانوا يُلْهَمُون التسبيحَ كما يُلهَم أحدنا النفسَ .

وجه الدليل العلم بلزوم المدلول له

والمقصود هنا أن وجه الدليل « العلم بلزوم المدلول له » سواءً سُمّى « استحضاراً » أو « تفطّناً » ، أو غير ذلك . فمتى استحضر فى ذهنه لزوم المدلول له علم أنه دالّ عليه . وهذا اللزوم إن كان بيّناً له ، وإلا فقد يحتاج فى بيانه إلى مقدمة ، أو ثنتين ، أو ثلاثة[1] ، أو أكثر .

إن الأوساط تتنوع

و « الأوساط » تتنوّع بتنوّع الناس . فليس ما كان وسطاً مستلزماً للحكم فى حق هذا هو الذى يجب أن يكون وسطاً فى حق الآخر ، بل قد يحصل له وسط آخر .

فَـ « الوسط » هو الدليل ، وهو الواسطة فى العلم بين الملزوم واللازم ، وهما المحكوم والمحكوم عليه ، فان الحكم لازم للمحكوم عليه ما دام حكماً له . والأواسط — التى هى الأدلة — مما يتنوّع ويتعدّد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية ، كما إذا كان « الوسط » خبرَ صادق فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا .

٢٠ وإذا رأى الناس الهلال وثبت عند دار السلطان وتفرّق الناس فأشاعوا ذلك فى البلد ، فكل قوم يحصل لهم العلم غير المخبرين الذين أخبروا غيرَهم .

(١٧٨) والقرآن والسنّة الذى يبلغه الناس عن الرسول بلّغ كلَّ قوم بوسائطَ غير

١ — كذا بالاصل ، ولعل الصواب : « أو ثلاث » .

وسائطِ غيرِهم، لا سيما في القرن الثاني والثالث. فهولاء لهم مقرنون ومعلمون، وهؤلاء لهم مقرنون ومعلمون. وهؤلاء كلهم وسائط — وهم الأواسط[1] — بينهم وبين معرفة ما قاله الرسول وفعله، وهم الذين دلوهم على ذلك باخبارهم وتعليمهم.

وكذلك المعلومات التي تنال بالعقل أو الحسّ إذا نبّه عليها منبّه، وأرشد إليها مرشد، فذلك أيضاً مما يختلف ويتنوّع؛ ونفس الوسائط العقلية تتنوّع وتختلف. ٥

وأما من جعل «الوسط» في اللوازم هو وسطاً في نفس ثبوتها للموصوف، فهذا باطل من وجوه، كما قد بسط في موضعه. وبتقدير صحته، فالوسط الذهني أعمّ من الخارجي، كما أن الدليل أعمّ من العلّة. فكل علة يمكن الاستدلال بها على المعلول، وليس كل دليل يكون علة في نفس الأمر.

وكذلك ما كان متوسطاً في نفس الأمر أمكن جعله متوسطاً في الذهن، فيكون ١٠ دليلا، ولا ينعكس، لأن الدليل هو ما كان مستلزماً للدلول. فالعلة المستلزمة للعلول يمكن الاستدلال بها. والوسط الذي يلزم الملزوم، ويلزمه اللازم البعيد، هو مستلزم لذلك اللازم، فيمكن الاستدلال به.

فتبين أنه على كل تقدير يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة إذا لم يحتج إلى غيرها، وقد لا يمكن إلا بمقدمات، (١٧٩) فيحتاج إلى معرفتهن. وأن تخصيص ١٥ الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص تحكّم محض.

لا يلتزم الاستدلال بمقدمتين فقط إلا أهل المنطق

ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقلّ، ويجتهد في ردّ الزيادة إلى ثنتين وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين، إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم، دون من كان باقياً على فطرته ٢٠ السليمة، أو سلك مسلك غيرهم، كالمهاجرين، والأنصار، والتابعين لهم باحسان،

[1] — الأواسط: جمع «الأوسط»، مثل الأفضل والأفاضل. و«الأوسط»: هو المتوسط المعتدل، فكأن المراد: هم العدول الثقات، والله أعلم.

وسائر أئمة المسلمين، وعلمائهم، ونظارهم، وسائر طوائف الملل.

وكذلك أهل النحو، والطبّ، والهندسة، لا يدخل فى هذا الباب إلا من اتبع فى ذلك هؤلاء المنطقيين، كما قلّدوهم فى «الحدود» المركبة من «الجنس» و«الفصل». وما استفادوا بما تلقوه عنهم علماً إلا علماً يستغنى عن باطل كلامهم، أو ما يضر ولا ٥ ينفع لما فيه من الجهل أو التطويل الكثير.

ولهذا لما كان الاستدلال تارة يقف على مقدمة، وتارة على مقدمتين، وتارة على مقدمات، كانت طريقة نظار المسلمين أن يذكروا من الأدلة على المقدمات ما يحتاجون إليه؛ ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين، كما يفعله من يسلك سبيل المنطقيين. بل كتب نظار المسلمين وخطابهم، وسلوكهم فى نظرهم لأنفسهم ومناظرتهم ١٠ لغيرهم، تعليماً، وإرشاداً، ومجادلة، على ما ذكرت. وكذلك سائر أصناف العقلاء من أهل الملل وغيرهم، إلا من سلك طريق هؤلاء.

وما زال نظار المسلمين يعيبون (١٨٠) طريقة أهل المنطق، ويبيّنون ما فيها من العِيّ، واللكنة، وقصور العقل، وعجز النطق. ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلى واللسانى أقرب منها إلى تقويم ذلك. ولا يرضون أن يسلكوها فى نظرهم ١٥ ومناظرتهم، لا مع من يوالونه، ولا مع من يعادونه.

الامام الغَزَالى وعلم المنطق

الغزالى أول من أدخل المنطق فى أصول الفقه

وإنما كثر استعمالها من زمن أبى حامد[1]. فانه أدخل مقدمة من المنطق فى أول كتابه «المستصفى»[2]، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق.

---

١ — أبو حامد: هو الامام حجة الاسلام زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الطوسى الفقيه الشافعى الأصولى، فيلسوف متصوف. تلمذ لامام الحرمين أبى المعالى، وتولى التدريس بمدرسة النظامية ببغداد، ثم حج ورجع إلى دمشق واستوطنها عشر سنين وصنف فيها كتباً، ثم صار إلى القدس والاسكندرية، ثم عاد إلى وطنه بطوس مقبلا على التصنيف، والعبادة، والنظر فى الأحاديث، خصوصاً البخارى، إلى أن انتقل إلى رحمة الله تعالى فى سنة ٥٠٥ ﻫ، عن خمس وخمسين سنة.

٢ — «المستصفى»: فى أصول الفقه، فرغ من تأليفه سنة ٥٠٣، طبع مراراً بمصر. وقد أورد الشيخ ابن

مؤلفات الغزالى فى المنطق

وصنف فيه «معيارُ العلم[1] و«محك النظر»[2].

وصنف كتاباً سمّاه «القسطاس المستقيم»[3]، ذكر فيه خمس موازين — الضروب الثلاثة الحمليات، والشرطى المتصل، والشرطى المنفصل — وغيّر عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء، وذكر أنه خاطب بذلك بعض أهل التعليم.

٥

ترويج معانى الفلاسفة أولا، ثم ذم طريقهم آخراً

وصنف كتاباً فى مقاصدهم[4]، وصنف كتاباً فى تهافتهم[5]، وبيّن كفرهم بسبب مسألة قِدم العالم، وإنكار العلم بالجزئيات، وإنكار المعاد.

وبيّن فى آخر كتبه أن طريقهم فاسدة لا توصل إلى يقين، وذمّها أكثر مما ذمّ طريقة المتكلمين، لكن بعد أن أودع «كتبه المضنون بها على غير أهلها»[6] وغيرها من معانى كلامهم الباطل المخالف لدين المسلمين ما غيّر عبارته، وعبّر عنه بعبارة المسلمين ١٠

(بقية التعليق السابق) الصلاح (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) عبارة «المستصفى» بحروفها، وهى: «هذه مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا»، ثم تكلم عليها بالانكار، كما ذكره المصنف فى «شرح العقيدة الأصفهانية» ط. مصر سنة ١٣٢٩ هـ، ص ١١٥.

١ — «معيار العلم»: فى فن المنطق، ط. بمصر سنة ١٣٢٩، ثم سنة ١٣٤٦ هـ، صفحاته ٢٢٧. وقد تكرر ذكره وإيراد العبارات منه فى هذا الرد.

٢ — «محك النظر»: فى المنطق، ط. بمصر، بمط. الأدبية (دون تاريخ)، صفحاته ١٣٣ — معجم المطبوعات.

٣ — «القسطاس المستقيم»: ط. بمصر سنة ١٣١٨، صفحاته ١١٢ — من معجم المطبوعات.

٤ — هو «مقاصد الفلاسفة» فى المنطق والحكمة الالهية، والحكمة الطبيعية. عرف فيه مذاهبهم وحكى مقاصدهم من علومهم. ط. بمصر سنة ١٣٣١ هـ، صفحاته ٣٢٨.

٥ — هو «تهافت الفلاسفة». فيه أربع مقدمات وعشرون مسألة من المسائل التى تناقض فيها كلامهم، فصلها وأبطل مذاهبهم فيها. ط. بمصر مستقلا ومع «تهافت التهافتين» لابن رشد فى الرد عليه، و«تهافت الفلاسفة» لخواجه زاده للمحاكمة بين تهافت الغزالى وتهافت ابن رشد، مصر سنة ١٣١٩ ثم ١٣٢١ هـ.

٦ — بالهامش هنا ما نصه: «تصريح من المصنف رحمه الله بأن «المضنون به عن (كذا) غير أهله» تأليف الغزالى. قد وقفت عليه، ورأيت فيه كفريات بلا ريب. فأحرقته بحمد الله، وخبزت على ناره ونار «الانسان الكامل» (للجيلى) طعاماً، وكنت مريضاً، فلما أكلته شفانى الله — وله الحمد — ببركات نصرى لدين الاسلام. الحمد لله. ولم أكن أظنه للغزالى حتى رأيت كلام المصنف رحمه الله». اهـ. ولعل كاتبها هو الذى كتب ما كتب عن هذا الكتاب كما بيناه فى تعليقتنا بصفحة ١٠٣، حيث سبق ذكر هذا الكتاب أو هذه الكتب، وقد بسطنا هنالك ما آل إليه تحقيقنا عن ذلك.

التى لم يريدوا بها ما أراده ، كما يأخذ لفظ « المُلْك » و « المَلَكوت » و « الجَبروت » .

وكان النبى صلى الله عليه وآله وسلم (١٨١) يقول فى ركوعه وسجوده : « سُبحان ذى الجبروت والملكوت والكِبْرياء والعَظَمة »[1] . و « الجبروت » و « الملكوت » فَعَلوت من الجبر والملك ، كالرَحموت ، والرَغبوت ، والرَهبوت ، فعلوت من الرحمة ، والرغبة ، والرهبة . والعرب تقول « رهبوت خير من رحموت » ، أى ، أن تُرهب خير من أن تُرحم .

و « الجبروت » و « الملكوت » يتضمّن من معانى أسماء الله تعالى وصفاته ما دلّ عليه معنى « المَلِك ، الجَبّار » . وأبو حامد يجعل عالمَ الملك « عالم الأجسام » ، وعالمَ الملكوت والجبروت « عالم النفس والعقل » . ومعلوم أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين لم يقصدوا بهذا اللفظ هذا .

بطلان ما يثبته المتفلسفة من « العقل »

بل ما يثبته المتفلسفة من « العقل » باطل عند المسلمين ، بل هو من أعظم الكفر . فان « العقل الأول » عندهم مُبدِع كل ما سوى الله ، و « العقل العاشر » مبدع ما تحت فلك القمر . وهذا من أعظم الكفر عند المسلمين ، واليهود ، والنصارى .

و « العقل » فى لغة المسلمين مصدر عَقَلَ يَعقِلُ عَقلاً . وهو أيضاً غريزة فى الانسان ، فسماه من باب الأعراض ، لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها . وعند المتفلسفة مسماه من النوع الثانى .

و « الملائكة » التى أخبرت بها الرسل ، وإن كان بعض من يريد الجمع بين النبوة والفلسفة يقول إنها « العقول » ، فهذا من أبطل الباطل . فبين ما وصف الله به « الملائكة » فى كتابه وبين « العقول » التى يثبتها هؤلاء من الفروق ما لا يخفى إلا على من أعمى الله بصيرته ، كما قد بسطنا ذلك فى موضعه .

« أول ما خلق الله العقل » حديث موضوع

والحديث الذى يروى « أوّلَ ما خلق الله العقلَ (١٨٢) قال له ‹ أقبِل › ، فأقبل ، ثم قال له ‹ أدبر › ، فأدبر . فقال : ‹ وعزّتى ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك ، فبك

[1] ١ ــ أخرجه أبو داود ، والنسائى ، فى الصلوة ، عن عوف بن مالك الأشجعى رضى الله عنه .

آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب،»، هو حديث موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذلك الدارَقُطْنى[1] وبيّن مَن وَضعه. وكذلك ذكر ضعفَه أبو حاتم بن حِبّان[2]، والعُقَيلى[3]، وابن الجَوْزى[4]، وغيرهم.

ومع هذا فلفظه: «أوّلَ ما خلق الله العقلَ قال له»، فمدلوله أنه خاطبه فى أول أوقات خلقه، ليس مدلوله أنه أول المخلوقات. وفى تمامه أنه قال: «ما خلقتُ خلقاً أكرم علىّ منك»، فدل أنه خلق قبله غيره. وفيه أنه مخلوق.[5]

فرق الغزالى بين عالم الخلق وعالم الأمر

وأبو حامد يفرّق بين عالَم الخلق وعالم الأمر. فيجعل «الأجسام» عالم الخلق، و «النفوس والعقول» عالم الأمر. وهذا أيضاً ليس من دين المسلمين، بل كل ما سوى الله مخلوق عند المسلمين، والله تعالى خالق كل شىء.

خلقت الملائكة من مادة خلافاً لقول الفلاسفة

وإذا ادّعو أن «العقول» التى أثبتوها هى «الملائكة» فى كلام الأنبياء فقد ثبت بالنص والاجماع أن الله خلق الملائكة، بل خلقهم من مادّة، كما ثبت فى صحيح مسلم، عن عائشة، أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «خلق الله الملائكة من نور، وخلق

---

١ — الدار قطنى: هو أبو الحسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى بن مسعود البغدادى، الامام الحافظ الكبير، صاحب التصانيف، إليه النهاية فى معرفة الحديث، والعلل، وأسماء الرجال، وكان يدعى «أمير المؤمنين فى الحديث». توفى سنة ٣٨٥ هـ.

٢ — أبو حاتم بن حبان: هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمى البستى الشافعى، صاحب «الصحيح». كان حافظاً، ثبتاً، إماماً، حجة. أحد أوعية العلم فى الحديث، والفقه، واللغة، والوعظ، وغير ذلك، صاحب التصانيف. أكثر النقاد على أن «صحيحه» أصح من «سنن ابن ماجه». توفى سنة ٣٥٤ هـ.

٣ — العقيلى: هو أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلى، الحافظ، صاحب الجرح والتعديل، كان مقيماً بالحرمين ولهذا عداده فى أهل الحجاز. هو ثقة جليل القدر، عالم بالحديث، مقدم بالحفظ، له «كتاب الضعفاء» كبير وغيره. توفى بمكة سنة ٣٢٢ هـ.

٤ — ابن الجوزى: هو أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن على بن محمد البغدادى، الفقيه الحنبلى، الواعظ، الحافظ، علامة عصره، وإمام وقته فى الحديث، وكتبه أكثر من أن تعد. توفى سنة ٥٩٧ هـ.

٥ — حديث «أول ما خلق الله العقل، الخ»: قد أشبع المصنف رح الكلام على هذا الحديث فى كتاب «بغية المرتاد» ط. مصر سنة ١٣٢٩ هـ، من ص ١-٥٢، من جميع الوجوه العقلية والنقلية ببسط لا مزيد عليه.

الجانّ من مارج من نار، وخلق آدم مما وُصف لكم».[1] فبين أن الملائكة مخلوقون من مادّة موجودة قبلهم. فأين هذا من قول من ينفى الخلق عنها؟ ويقول إنها مبتدعة لا مخلوقة، أو يقول إنها قديمة أزلية لم تكن من مادّة أصلاً. وهذه الأمور مبسوطة فى موضع آخر.

آخر حال الغزالى التوبة إن شاء الله

والمقصود هنا أن كتب (١٨٣) أبى حامد وإن كان فيها كثير من كلامهم الباطل، إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى، فهو فى آخر أمره يبالغ فى ذمّهم، ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها، وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين. ومات وهو مشتغل بـ «البخارى» و «مسلم».[3]

لم يغن المنطق عنه شيئاً

والمنطق الذى كان يقول فيه ما يقول ما حصّل له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشكّ والحيرة. بل كان متوقّفاً حائراً فيما هو من أعظم المطالب العالية الالهية والمقاصد السامية الربّانيّة، ولم يغن عنه المنطق شيئاً.

غلط المتأخرون بسبب تعظيم الغزالى وغيره المنطق

ولكن بسبب ما وقع منه فى أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظّار يُدخلون المنطق اليونانى فى علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا، وأن ما ادّعوه من «الحد» و «البرهان» هو أمر صحيح ومسلم عند العقلاء. ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه، وقد صنف نظار المسلمين فى ذلك مصنفات متعددة. وجمهور المسلمين يعيبونه عيباً مجملا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالّة على ما فى أهله مما يناقض العلم والايمان، ويفضى بهم الحال إلى أنواع من الجهل، والكفر، والضلال.

والمقصود هنا أن ما يدّعونه من توقّف كل مطلوب نظرى على مقدمتين لا أكثر ليس كذلك.

---

١ — أخرجه مسلم فى الزهد والرقائق، ولفظه بصيغة المجهول: «خلقت الملائكة من نور، الخ».

٢ — يذكر: سقطت كلمة «يذكر» فى أصلنا، وتوجد فى «س»، ولا تستقيم العبارة إلا بها.

٣ — بالبخارى ومسلم: فى أصلنا: «بالبخارى» فقط، وزيادة «مسلم» من «س».

دعواهم إضمار إحدى المقدمتين فى « قياس الضمير »

وهم يسمون القياس الذى حذفت إحدى مقدمتيه « قياس (١٨٤) الضمير » ، ويقولون إنها قد تحذف إما للعلم بها ، وإما غلطاً ، أو تغليطاً .

فيقال : إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة . وحينئذ فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين ، وثلاثة ، وأربعة . فان جاز أن يدّعى فى الدليل ٥ الذى لا يحتاج إلا إلى مقدمة أن الأخرى مضمرة محذوفة جاز أن يدّعى فيما يحتاج إلى ثنتين أن الثالثة محذوفة ، وكذلك فيما يحتاج إلى ثلاث ، وليس لذلك حدّ . ومن تدبر هذا وجد الأمر كذلك .

وجود الركّة والعِىّ فى كلام أهل المنطق

١٠ ولهذا لا يوجد فى كلام البلغاء أهل البيان الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات من استعمال المقدمتين فى كلامهم ما يوجد فى كلام أهل المنطق . بل من سلك طريقهم كان من المضيّقين لطريق العلم عقولا وألسنة . ومعانيهم من جنس ألفاظهم ، تجد فيها من الرّكة والعِىّ ما لا يرضاه عاقل .

العيب على من أثبت فلاسفة للاســلام

وكان يعقوب بن إسحاق الكندى فيلسوف الاسلام فى وقته — أعنى الفيلسوف الذى فى الاسلام ، وإلا فليس الفلاسفة من المسلمين ، كما قالوا لبعض أعيان القضاة الذين كانوا فى زماننا : « ابن سينا من فلاسفة الاسلام » ، فقال : « ليس للاسلام فلاسفة » . كان يعقوب يقول فى أثناء كلامه « لعدم فقد وجود كذا » ، وأنواع هذه الاضافات .

ومن وُجد فى بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كما يوجد فى بعض كلام ابن سينا وغيره فلِما استفاده من المسلمين — من عقولهم وألسنتهم . وإلا فلو مشى على طريقة سلفه ٢٠ وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم .

التباس أمر المنطق على طائفة لم يتصوروا حقائقه

وهم أكثر (١٨٥) ماينفُقون على من لا يفهم ما يقولونه ويعظّمهم بالجهل والوهم .

---

١ — قد تقدم بيان قول يعقوب الكندى هذا مع ذكر ترجمته فى ص ١٦٧ .

أو يفهم بعض ما يقولونه ، أو أكثره ، أو كله ، مع عدم تصوّره فى تلك الحال لحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وما يُعرف بالعقول السليمة ، وما قاله سائر العقلاء ، مناقضاً لما قالوه . وهو إنما وصل إلى منتهى أمرهم بعد كلفة ومشقة ، واقترن بها حسن ظنّ . فتورّط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله .

٥ ثم إن تداركه الله بعد ذلك — كما أصاب كثيراً من الفضلاء الذين أحسنوا بهم الظن ابتداءً ، ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم ، وتبرّأهم منهم ، بل ردّهم عليهم — وإلا بقى فى الضلال.[1]

وضلالهم فى الالهيات ظاهر لأكثر الناس ، ولهذا كفّرهم فيها نظار المسلمين قاطبة. وإنما المنطق التبس الأمر فيه على طائفة لم يتصوّروا حقائقه ولوازمه ، ولم يعرفوا ما ١٠ قال سائر العقلاء فى تناقضهم فيه .

الشكل الأول يعرف بدون المنطق

واتفق أن فيه أموراً ظاهرة مثل « الشكل الأوّل » ، ولا يعرفون أن ما فيه من الحق لا يُحتاج إليهم فيه ، بل طوّلوا فيه الطريق ، وسلكوا الوعر والضيق ، ولم يهتدوا فيه إلى ما يفيد التحقيق .

وليس المقصود فى هذا المقام بيان ما أخطأوا فى إثباته ، بل ما أخطأوا فى نفيه ، ١٥ حيث زعموا أن العلم النظرى لا يحصل إلا « ببرهانهم » ، وهو من « القياس » .

تلازم « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » وبيانه بالأمثلة

وجعلوا أصناف الحجج ثلاثة — القياس ، و الاستقراء ، والتمثيل . وزعموا أن « التمثيل » لا يفيد اليقين ، وإنما يفيده « القياس » الذى تكون مادّته من (١٨٦) القضايا التى ذكروها .

٢٠ وقد بينّا فى غير هذا الموضع أن « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » متلازمان ، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظنّ حصل بالآخر مثله إذا كانت المادّة واحدة.[2]

---

١ — على هامش الأصل : « قد ذكر ابن خلكان أن ابن سينا تاب قبيل موته ، وأعتق مماليكه ، وأقبل على تلاوة القرآن ».

٢ — قد تقدم بيانه بابسط فى ص ١١٦-١٢٢.

والاعتبار بمادّة العلم ، لا بصورة القضيّة . بل إذا كانت المادة يقينية ، فسواء كانت صورتها فى صورة «قياس التمثيل» أو صورة «قياس الشمول» ، فهى واحدة ، وسواء كانت صورة القياس اقترانياً أو استثنائياً ، بعبارتهم أو بأى عبارة شئت ، لا سيما فى العبارات التى هى خير من عباراتهم ، وأبين فى العقل ، وأوجز فى اللفظ . فالمعنى واحد .

دليل واحد على صور مختلفة

وحد[1] هذا فى أظهر الأمثلة إذا قلت : «هذا إنسان ، وكل إنسان مخلوق . أو حيوان ، أو حسّاس ، أو متحرك بالارادة ، أو ناطق» أو ما شئت من لوازم «الانسان» . فان شئت صوّرت الدليل على هذه الصورة . وإن شئت قلت : «هو إنسان ، فهو مخلوق ، أو حساس ، أو حيوان ، أومتحرك ، كغيره من الناس ، لاشتراكهما فى الانسانية المستلزمة لهذه الصفات» . وإن شئت قلت : «هذا إنسان ، والانسانية مستلزمة لهذه الأحكام ، فهى لازمة له» . وإن شئت قلت : «إن كان إنساناً فهو متّصف بهذه الصفات اللازمة للانسان» . وإن شئت قلت : «إما أن يتصف بهذه الصفات وإما أن لا يتصف . والثانى باطل . فتعيّن الأول ، لأن هذه لازمة للانسان لا يتصور وجوده بدونها» . ١٠

«الاستقراء» ليس استدلالا بجزئى على كلى

وأما «الاستقراء» فانما يكون يقينيّاً إذا كان استقراءً تامًّا . وحينئذ فتكون قد حكمتَ على القدر المشترك بما وجدته فى جميع الأفراد . (١٨٧) وهذا ليس استدلالاً بجزئى على كلى ، ولا بخاصّ على عامّ ، بل استدلال بأحد المتلازمين على الآخر . فان وجود ذلك الحكم فى كل فرد من أفراد الكلى العام يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام . ١٥

هو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر

فقولهم «إن هذا استدلال بخاص جزئى على عام كلى» ليس بحق . وكيف ذلك ، والدليل لا بد أن يكون ملزوماً للمدلول؟ فانه لو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول عليه ولم يكن المدلول لازماً له لم يكن — إذا علمنا ثبوت ذلك الدليل — نعلم ثبوت ٢٠

[1] — هكذا فى أصلنا و فى «س» ، ولعله : «خذ» .

المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه. فانا إذا علمنا ذلك ثم قلنا « إنه معه دائماً كنا قد جمعنا بين النقيضين.

وهذا اللزوم الذى نذكره هنا يحصل به الاستدلال بأى وجه حصل اللزوم. وكلما كان اللزوم أقوى ، وأتمّ ، وأظهر ، كانت الدلالة أقوى ، وأتمّ ، وأظهر ، ٥ كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى. فانه ما منها مخلوق إلا وهو ملزوم لخالقه. لا يمكن وجوده بدون وجود خالقه ، بل ولا بدون علمه ، وقدرته ، ومشيئته ، وحكمته ، ورحمته. فكل مخلوق دالّ على ذلك كله.

وإذا كان المدلول لازماً للدليل فمعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للزوم ، وإما أن يكون أعمّ منه. فالدليل إما أن يكون مساوياً للحكم المدلول فى العموم ١٠ والخصوص ، وإما أن يكون أخصّ منه ، لا يكون الدليل أعمّ منه.

« القياس » استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر لجزئيات ذلك الكلى

وإذا قالوا فى « القياس » : « يستدل بالكلى على الجزئى » ، فليس الجزئى هو الحكم المدلول عليه ، وإنما الجزئى هو الموصوف ، المخبر عنه ، محل الحكم. فهذا قد يكون أخصّ (١٨٨) من الدليل ، وقد يكون مساوياً له ، بخلاف الحكم الذى هو صفة هذا ١٥ وحكمه الذى أخبر به عنه. فانه لا يكون إلا أعمّ من الدليل ، أو مساوياً له. فان ذلك هو المدلول اللازم للدليل ، والدليل هو لازم المخبر عنه ، الموصوف.

فاذا قيل : « النبيذ حرام. لأنه خمر » ، فـ « كونه خمراً » هو الدليل ، وهو لازم للنبيذ. و « التحريم » لازم للخمر.

ليس القياس استدلالاً بكلى على جزئى

و « القياس » المؤلف من المقدّمتين إذا قلت : « النبيذ المتنازع فيه مسكر أو خمر ، وكل مسكر أو كل خمر حرام » ، فأنت لم تستدلّ بـ « المسكر أو الخمر » الذى هو كلى على نفس محل النزاع الذى هو أخصّ من الخمر ، و [هو][1] « النبيذ » ؛ فليس هو استدلالاً بذلك الكلى على هذا الجزئى ، بل استدللت به على « تحريم هذا النبيذ ». فلما كان

١ — لا يوجد كلمة « هو » فى أصلنا ولا فى « س » ، ولن يستقيم المعنى بدونها.

« تحريم هذا النبيذ » مندرجاً فى « تحريم كل مسكر » قال من قال : إنه « استدلال بالكلى على الجزئى ». والتحقيق أن ما ثبت للكلى فقد ثبت لكل واحد من جزئياته. و « التحريم » أعم من الخمر. وهو ثابت لها ، فهو ثابت لكل فرد فرد من جزئياتها. فهو استدلال بكلى على ثبوت كلى آخر لجزئيات ذلك الكلى. وذلك الدليل هو كالجزئى بالنسبة إلى ذلك الكلى الذى هو الحكم ، وهو كلى بالنسبة إلى تلك الجزئيات التى هى ٥ المحكوم عليها.

وهذا مما لا ينازعون فيه. فان الدليل هو « الحد الأوسط » ، وهو أعمّ من « الأصغر » أو مساوٍ له ، و « الأكبر » أعمّ منه أو مساوٍ له. و « الأكبر » هو الحكم ، والصفة ، والخبر ، وهو محمول النتيجة. و « الأصغر » هو المحكوم عليه ، الموصوف ، المبتدأ ، وهو موضوع النتيجة. ١٠

« قياس التمثيل » هو اشتراك الجزئيّين فى علّة الحكم

وأما قولهم فى « التمثيل » : (١٨٩) « إنه استدلال بجزئى على جزئى » ، فان أطلق ذلك وقيل : إنه « استدلال بمجرد الجزئى على جزئى » فهو غلط. فان « قياس التمثيل » إنما يدل بحد أوسط ، وهو اشتراكهما فى علة الحكم ، أو دليل الحكم مع العلة ، فانه « قياس علة » ، أو « قياس دلالة ». ١٥

لا تعلم صحة القياس فى « قياس الشّبه »

وأما « قياس الشِبه » فاذا قيل به لم يخرج عن أحدهما. فان الجامع المشترك بين الأصل والفرع إما أن يكون هو « العلة » ، أو « ما يستلزم العلة » ، وما استلزمها فهو « دليلها ». وإذا كان الجامع لا « علة » ، ولا « ما يستلزم العلة » ، لم يكن الاشتراك فيه مقتضياً للاشتراك فى الحكم ، بل كان المشترك قد يكون معه العلة ، وقد لا يكون. ٢٠ فلا يعلم حينئذ أن علة الأصل موجودة فى الفرع ، فلا يعلم صحة القياس. بل لا يكون صحيحاً إلا إذا اشتركا فيها ، ونحن لا نعلم الاشتراك فيها إلا إذا علمنا اشتراكهما فيها ، أو فى ملزومها — فان ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم. فاذا قدرنا أنهما لم

يشتركا فى الملزوم ، ولا فيها ، كان للقياس باطلا قطعاً ، لأنه حينئذٍ تكون « العلة » مختصة بالأصل. وإن لم يعلم ذلك لم تعلم صحة القياس.[1]

وقد يعلم صحة القياس بانتفاء الفارق بين الأصل والفرع ، وإن لم يعلم عين العلة ولا دليلها. فانه يلزم من انتفاء الفارق اشتراكهما فى الحكم.

القياس بانتفاء الفارق أو بابداء الجامع

وإذا كان « قياس التمثيل » إنما يكون تامًّا بانتفاء الفارق ، وإما بابداء جامع ، وهو كلى يجمعهما يستلزم الحكم. وكل منهما يمكن تصويره بصورة « قياس الشمول ». وهو يتضمن لزوم الحكم للكلى ، ولزوم الكلى لجزئياته. وهذا حقيقة (١٩٠) « قياس الشمول » ، ليس ذلك استدلالا بمجرد ثبوته لجزئى على ثبوته لجزئى آخر.

فأما إذا قيل : « بما[2] يعلم أن المشترك مستلزم الحكم ؟ » قيل : بما تعلم القضية الكبرى ١٠ فى « القياس ». فبيان الحد الأوسط هو المشترك الجامع ، ولزوم الحد الأكبر له هو لزوم الحكم للجامع المشترك ، كما قد تقدم التنبيه على هذا.

وقد يستدل بجزئى على جزئى إذا كانا متلازمين ، أو كان أحدهما ملزوم الآخر من غير عكس. فان كان اللزوم عن الذات كانت الدلالة على الذات. وإن كان فى صفة أو حكم كانت الدلالة على الصفة أو الحكم

١٥ فقد تبين بعض ما فى حصرهم من الخلل. وأما تقسيمهم إلى الأنواع الثلاثة فكلها تعود إلى ما ذكروه فى استلزام الدليل للدلول.

عود « الاقترانى » و « الاستثنائى » إلى معنى واحد

وما ذكروه فى « الاقترانى » يمكن تصويره بصورة « الاستثنائى » ، وكذلك « الاستثنائى » يمكن تصويره بصورة « الاقترانى ». فيعود الأمر إلى معنى واحد ،

١ — قد مثل العلامة ابن القيم رح « قياس الشبه » بقوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف أنهم قالوا لما وجدوا الصواع فى رحل أخيه « إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل ». قال : فلم يجمعوا بين الأصل والفرع بعلة ولا دليلها ، وإنما ألحقوا أحدهما بالآخر من غير دليل جامع ، سوى مجرد الشبه الجامع بينه وبين يوسف . وهو قياس فاسد.

٢ — هكذا بالأصل ، ولعله « بم ».

وهو مادّة الدليل. والمادة لا تعلم من صور «القياس» الذى ذكروه. بل من عرف المادّة بحيث يعلم أن هذا مستلزم لهذا علم الدلالة، سواء صوّرت بصورة «القياس» أو لم تصور، وسواء عبّر عنها بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التى صقّلتها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير كثير.

و «الاقترانى» كله يعود إلى لزوم هذا لهذا، وهذا لهذا، كما ذكر. وهذا بعينه هو «الاستثنائى» المؤلف من «المتصل» و «المنفصل». ٥

الشرطى المتصل

فان «الشرطى المتصل» استدلال باللزوم بثبوت الملزوم الذى هو المقدم، وهو الشرط، على ثبوت اللازم الذى هو التالى، (١٩١) وهو الجزاء؛ أو بانتفاء اللازم وهو التالى، الذى هو الجزاء، على انتفاء الملزوم الذى هو المقدّم، وهو الشرط.

الشرطى المنفصل

وأما «الشرطى المنفصل»، وهو الذى يسميه الأصوليون «السبر والتقسيم»، وقد تسميه أيضاً الجدليون «التقسيم والترديد»، فمضمونه الاستدلال بثبوت أحد النقيضين على انتفاء الآخر، وبانتفائه على ثبوته؛ أو الاستدلال[1] بثبوت أحد الضدّين على انتفاء الآخر. وأقسامه أربعة. ولهذا كان فى «مانعة الجمع والخلوّ» الاستثناءات الأربعة: وهو أنه إن ثبت هذا انتفى نقيضه، وكذلك الآخر؛ [2]وإن انتفى هذا ثبت نقيضه، وكذلك الآخر[3]. ١٥

مانعة الجمع

و «مانعة الجمع» الاستدلال بثبوت أحد الضدّين على انتفاء الآخر، والأمران متنافيان[4].

---

١ — فى الأصل: «استدلال». وهذه الجملة، أى «أو الاستدلال بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر» لا توجد فى «س» أصلا.

٢-٣ — فى الأصل بدلها «إن ثبت هذا انتفى نقيضه، وكذلك الآخر»، وذلك تكرار لما سبق، ولا تتم به الأقسام الأربعة، فهو ظاهر التحريف. وعبارة «معيار العلم» هكذا: «فاستثناء عين أحدهما ينتج نقيض الآخر، واستثناء نقيض إحداهما ينتج عين الآخر». ومثله بقولنا: «العالم إما قديم وإما محدث، لكنه محدث، فيلزم عنه أنه ليس بقديم»؛ أو نقول: «لكنه قديم فيلزم أنه ليس بمحدث»: أو نقول: «لكنه ليس بقديم، فيلزم أنه محدث» وهو استثناء النقيض: أو نقول: «لكنه ليس بمحدث، فيلزم منه أنه قديم».

٤ — فى الأصل: «المتنافيان».

مانعة الخلو

و « مانعة الخلو » فيها تناقض ولزوم ، والنقيضان لا يرتفعان ، فمنعت الخلو منهما . ولكن جزاءها وجود شيء وعدم آخر ، ليس هو وجود الشيء وعدمه . ووجود شيء وعدم آخر قد يكون أحدهما لازماً للآخر ، وإن كانا لا يرتفعان ، لأن ارتفاعهما يقتضي ارتفاع وجود شيء وعدمه معاً .

٥

مدار الاستدلال على مادّة العلم ، لا على صورة القياس

وبالجملة ما من شيء إلا وله لازم لا يوجد بدونه ، وله منافٍ مضادٌّ لوجوده . فيستدل عليه بثبوت ملزومه ، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه .

ويستدل على انتفائه بوجود منافيه ، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده . إذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعاً ، كما لم يمكن وجودهما جميعاً .

١٠

وهذا الاستدلال يحصل من العلم بأحوال الشيء ، وملزومها ، ولوازمها . وإذا تصوّرته الفطرة عبّرت عنه بأنواع من العبارات ، وصور [illegible] اع من صُور الأدلّة ، لا يختصّ شيء من ذلك بالصورة التي ذكروها في « القياس » ، فضلا عما سموه « البرهان » . (١٩٢) فان « البرهان » شرطوا له مادّة معينة ، وهي « القضايا » التي ذكروها . وأخرجوا من « الأوّليات » ما سموه « وهميّات » وما سموه « مشهورات » ،

١٥

وحكم الفطرة بها — لاسيما بما سموه « وهميات » — أعظم من حكمها بكثير من « اليقينيات » التي جعلوها موادّ « البرهان » .

وقد بسطت القول على هذا . وبيّنت كلامهم في ذلك وتناقضهم ، وأن ما أخرجوه يخرج به ما ينال به أشرف العلوم من العلوم النظريّة والعلوم العملية ، ولا يبقى بأيديهم إلا أمور مقدّرة في الأذهان لا حقيقة لها في الأعيان . ولولا أن هذا

٢٠

الموضع لا يتّسع لحكاية ألفاظهم في هذا ، وما أوردته عليهم ، لذكرته . فقد ذكرت ذلك كله في مواضعه من العلوم الكليّة والالهيّة ، فانها هي المطلوبة .

والكلام في المنطق إنما وقع لما زعموا أنه آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذهن أن

يزلّ فى فكره . فاحتجنا أن ننظر فى هذه الآلة هل هى كما قالوا ، أو ليس الأمر **كذلك**.

تزييف القول بأن هذه علوم قد صقلتها الأذهان الخ

ومن شيوخهم من إذا بُيّن له من فساد أقوالهم ما يتبين به ضلالهم ، وعجز عن دفع ذلك ، يقول : « هذه علوم قد صقلتها الأذهان أكثر من ألف سنة ، وقَبِلها الفضلاء » . فيقال له : عن هذا أجوبة . ٥

أحدها : إنه ليس الأمر كذلك . فما زال العقلاء الذين هم أفضل من هؤلاء ينكرون عليهم ، ويبيّنون خطأهم وضلالهم .

فأما القدماء فالنزاع بينهم كثير معروف ، وفى كتب أخبارهم ومقالاتهم من ذلك ما ليس هذا موضع ذكره .

١٠ وأما أيام الاسلام فان كلام نظار المسلمين فى بيان فساد (١٩٣) ما أفسدوه من أصولهم المنطقيّة والالهيّة ، بل والطبيعيّة ، بل والرياضيّة ، كثير ؛ قد صنّف فيه كل طائفة من طوائف نظار المسلمين ، حتى الرافضة .

وأما شهادة سائر العلماء وطوائف أهل الايمان بضلالهم وكفرهم . فهذا البيان عام لا يدفعه إلا معاند . والمؤمنون شهداء الله فى الأرض .

١٥ فاذا كان أعيان الأذكياء الفضلاء من الطوائف ، وسائر أهل العلم والايمان ، معلنين بتخطئتهم وتضليلهم ، إما جملة وإما تفصيلا ، امتنع أن يكون العقلاء قاطبة تلقوا كلامهم بالقبول .

الوجه الثانى : إن هذا ليس بحجة . فان الفلسفة التى كانت قبل أرسطو وتلقاها من قبله بالقبول طعن أرسطو فى كثير منها ، وبيّن خطأهم . وابن سينا وأتباعه

٢٠ القدماء فى طائفة . أقاويلهم المنطقية وغيرها ، وبيّنوا خطأهم . وردُّ الفلاسفة بعضهم على بعض أكبر من ردّ كل طائفة بعضهم على بعض . وأبو البركات وأمثاله قد ردّوا على أرسطو ما شاء الله . لأنهم يقولون : إنما قصدنا الحق . ليس قصدنا التعصب لقائل معيّن ، ولا لقول معين .

الثالث : إن دين عبّاد الأصنام أقدم من فلسفتهم ، وقد دخل فيه من الطوائف أعظم ممن دخل فى فلسفتهم.[١] وكذلك دين اليهود المبدَّل أقدم من فلسفة أرسطو. ودين النصارى المبدَّل قريب من زمن أرسطو ، فان أرسطو كان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة ، فانه كان فى زمن الاسكندر بن فيلبس الذى يؤرخ به تاريخ الروم ٥ الذى يستعمله اليهود والنصارى.

(١٩٤) الرابع أن يقال : فهب أن الأمر كذلك ، فهذه العلوم عقلية محضة ليس فيها تقليد لقائل ، وإنما تعلم بمجرد العقل. فلا يجوز أن تصحح بالنقل — بل ولا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد — فاذا دلّ المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز ردّه ،[٢] فان أهلها لم يدّعوا أنها مأخوذة عمن يجب تصديقه ، بل عن عقل محض. ١٠ فيجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح.

فصل

« قياس التمثيل » لا يفيد إلا الظن عند المناطقة بخلاف « الاستقراء »

وقد احتجوا بما ذكروه من أن « الاستقراء » دون « القياس » الذى هو « قياس الشمول » ، وأن « قياس التمثيل » دون « الاستقراء ». فقالوا : إن « قياس التمثيل » ١٥ لا يفيد إلا الظن ، وإن المحكوم عليه فيه يكون جزئياً. بخلاف « الاستقراء » ، فانه قد يفيد اليقين ، والمحكوم عليه لا يكون إلا كلياً.

الاستقراء

قالوا : وذلك أن « الاستقراء » هو الحكم على كلى بما تحقق فى جزئياته. فان كان فى جميع الجزئيات كان الاستقراء « تامّاً » ، كالحكم على المتحرّك بـ « الجسميّة » لكونها محكوماً بها على جميع جزئيات المتحرك من الحيوان ، والجماد ، والنبات.

١ — أى ، فكون دين من الأديان الباطلة أو مذهب من المذاهب الفاسدة قديماً ، وكثرة من يدخل فيه ، ليسا دليلين على كونه هدى وحقاً.

٢ — أى ، لم يجز رده لكونه مبنياً على « النقل » ; والأمر ليس كذلك ، فاذن جاز رده.

و « الناقص» كالحكم على الحيوان بـ « أنه إذا أكل تحرّك فكه الأسفل عند المضغ » لوجود ذلك فى أكثر جزئياته ، ولعله فيما لم يستقرأ على خلافه ، كالتمساح . والأول ينتفع به فى « اليقينيات » ، بخلاف الثانى ، وإن كان منتفعاً به فى « الجدليات » .

قياس التمثيل

وأما « قياس التمثيل» فهو الحكم على شىء بما حكم به على غيره بناءً على جامع مشترك بينهما ، كقولهم « العالم موجود ، فكان قديماً ، كالبارى » » أو « هو جسم ، فكان محدثاً ، كالانسان » . و هو مشتمل على « فرع » و « أصل » و « علة » و « حكم » . فالفرع ما هو مثل (١٩٥) « العالَم » فى هذا المثال ، والأصل ما هو مثل « البارى » أو « الانسان » ، والعلة : « الموجود » أو « الجسم » ، والحكم : « القديم » أو « المحدث » .

قالوا : ويفارق « الاستقراء » من جهة أن المحكوم عليه فيه قد يكون جزئياً ، والمحكوم عليه فى « الاستقراء » لا يكون إلا كلياً .

إشكالات أوردها نظّار المسلمين على « قياس التمثيل »

كونه غير مفيد لليقين

قالوا : وهو غير مفيد لليقين . فانه ليس من ضرورة اشتراك أمرين فيما يعمّهما اشتراكهما فيما حكم به على أحدهما ، إلا أن يبيّن أن ما به الاشتراك علّة لذلك الحكم ، وكل ما يدل عليه فظنىّ . فان المساعد على ذلك فى العقليات — عند القائلين به — لا يخرج عن « الطرد والعكس» و « السبر والتقسيم » .

الطرد والعكس فيه الاستقراء

أما « الطرد والعكس» فلا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً ، ولا بد فى ذلك من « الاستقراء » . ولا سبيل إلى دعواه فى الفرع ، إذ هو غير المطلوب ، فيكون « الاسقراء » ناقصاً . لا سيما ويجوز أن تكون علة الحكم فى الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها[1] فى الأوصاف متحققاً فيها . فاذا وجد المشترك فى الأصل ثبت الحكم لكمال علته ، وعند انتفائه فينتفى لنقصان العلة . وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك فى الفرع ثبوت الحكم لجواز تخلّف باقى الأوصاف ، أو بعضها .

١ — وجودها : كما فى « س » ، و فى أصلنا : « وجودها » .

كون السبر والتقسيم غير يقيني

وأما « السبر والتقسيم » فحاصله يرجع إلى دعوى حصر أوصاف الأصل فى جملة معيّنة وإبطال كل ما عدا المستبق. وهو أيضاً غير يقينى لجواز أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل لذات الأصل لا لخارج ، وإلا لزم التسلسل. وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون (١٩٦) لغيرما أبدا ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر
٥ كذلك فى العاديات. فانا لا نشك — مع سلامة البصر وارتفاع الموانع — فى عدم « بحر من زِئبق » و « جبل من ذهب » بين أيدينا ونحن لا نشاهده. وإن كان منحصراً فمن[٢] الجائز أن يكون معلّلا بالمجموع ، أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع.

وثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلّف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل. لجواز أن يكون فى تلك معلّلا بعلة أخرى.
١٠ ولا امتناع فيه. وإن كان لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه. وإن بُيّن أن ذلك الوصف يلزم لعموم ذاته الحكم فمع بعده يستغنى عن التمثل.

الفراسة البدنية فيها قياس الدلالة

قالوا : والفراسة البدنيّة هى عين « التمثيل » ، غير أن الجامع فيها بين الأصل والفرع دليل العلة ، لا نفسها ، وهو المسمى فى عرف الفقهاء بـ « قياس الدلالة ». فانها استدلال بمعلول العلة على ثبوتها ، ثم الاستدلال بثبوتها على معلولها الآخر. إذ مبناها
١٥ على أن المزاج علة لخُلقٍ باطن ، وخَلقٍ ظاهر. فيستدل بالخلق الظاهر على المزاج ، ثم بالمزاج على الخلق الباطن ، كالاستدلال بـ « عَرض الأعلى » على « الشجاعة » ، بناء على كونهما معلولَىْ مزاج واحد ، كما يوجد مثل ذلك فى الأسد.

ثم إثبات العلة فى الأصل لا بد فيها من « الدوران » ، أو « التقسيم » ، كما تقدم. وإن قُدر أن علة الحكمين فى الأصل واحدة فلا مانع من ثبوت أحدهما فى الفرع بغير
٢٠ علة الأصل ، وعند ذلك فلا يلزم الحكم الآخر.

هذا كلامهم على ما حرّره لهم نظار المسلمين الذين أوردوا على « قياس التمثيل » هذه الاشكالات. وإلا فكلام أئمتهم فى « قياس التمثيل » ليس فيه هذا التحرير الذى

---

٢ — فمن : كما فى « س » ، وفى أصلنا : « فى ».

حرّره لهم نظار المسلمين.

ردّ المصنف إشكالاتهم على « قياس التمثيل »

رد التفرقة بين الشمول والتمثيل

فيقال : تفريقهم (١٩٧) بين « قياس الشمول » و « قياس التمثيل » ، بأن الأول قد يفيد اليقين والثانى لا يفيد إلا الظن ، فرق باطل. بل حيث أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين ، وحيث لا يفيد أحدهما إلا الظن لا يفيد الآخر إلا الظن. فان إفادة « الدليل » لليقين أو الظن ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر ، بل باعتبار تضمن أحدهما لما يفيد اليقين. فان كان أحدهما اشتمل على أمر مستلزم للحكم يقيناً حصل به اليقين ، وإن لم يشتمل إلّا على ما يفيد الحكم ظنّاً لم يُفد إلا الظن.

والذى يسمى فى أحدهما « حداً أوسط » هو فى الآخر « الوصف المشترك ». والقضية الكبرى المتضمنة لزوم الحد الأكبر للاوسط هو بيان تأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع. فما به يتبيّن صدق القضية الكبرى به يتبيّن أن الجامع المشترك مستلزم للحكم. فلزوم الأكبر للاوسط هو لزوم الحكم للمشترك.

مثال تحريم النبيذ من القياسين

فاذا قلت : « النبيذ حرام قياساً على الخمر ، لأن الخمر إنما حرّمت لكونها مسكرة ، وهذا الوصف موجود فى النبيذ » ، كان بمنزلة قولك : « كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ». فالنتيجة قولك : « النبيذ حرام » ، و « النبيذ » هو موضوعها ، وهو الحد الأصغر ، و « الحرام » محمولها ، وهو الحد الأكبر ، و « المسكر » هو المتوسط بين الموضوع والمحمول ، وهو الحد الأوسط ، المحمول فى الصغرى ، الموضوع فى الكبرى.

فاذا[1] قلت : « النبيذ حرام قياساً على خمر العنب ، لأن العلة فى الأصل هو الاسكار ، وهو موجود (١٩٨) فى الفرع » ، [2]فثبت التحريم لوجود علته[3]. فانما استدللت على تحريم النبيذ بِـ « المسكر » ، وهو الحد الأوسط ، لكن زدت فى « قياس التمثيل » ذكر الأصل الذى ضربته مثلا للفرع. وهذا لأن شعور النفس بنظير الفرع أقوى فى المعرفة من مجرد دخوله فى الجامع الكلى. وإذا قام الدليل على تأثير الوصف

١ ـ فاذا : فى أصلنا : « وإذا ». ٢-٣ ـ كما فى « س ». وفى أصلنا : « فيثبت التحريم لوجود علته ».

المشترك لم يكن ذكر الأصل محتاجاً إليه.

إبداء الجامع وإلغاء الفارق

و «القياس» لا يخلو إما أن يكون بِـ «إبداء الجامع» أو بِـ «إلغاء الفارق». و «الجامع» إما العلة، وإما دليلها. وأما القياس بالغاء الفارق فهنا «إلغاء الفارق» هو «الحد الأوسط».

٥ فاذا قيل: «هذا مساوٍ لهذا. ومساوى المساوى مساوٍ»، كانت «المساواة» هى الحد الأوسط، وإلغاء الفارق عبارة عن «المساواة». فاذا قيل: «لا فرق بين الفرع والأصل إلا كذا، وهو مهدر[1]»، فهو بمنزلة قولك: «هذا مساوٍ لهذا، وحكم المساوى حكم مساويه».

قولهم: كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم ظنى

وأما قولهم: «كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم[2] ظنىّ». فيقال: لا نسلم، فان هذه دعوى كلية، ولم تقيموا عليها دليلا. ثم نقول: الذى يدل به على عليّة المشترك هو الذى يدل به على صدق القضية الكبرى، وكل ما يدل به على صدق الكبرى فى «قياس الشمول» يدل به على علية المشترك فى «قياس التمثيل» سواءً كان علمياً أو ظنياً. فان الجامع المشترك فى «التمثيل» هو الحد الأوسط، ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للاوسط، ولزوم الأوسط للاصغر هو لزوم الجامع المشترك

١٥ للاصغر، وهو ثبوت العلة فى الفرع.

فاذا كان الوصف المشترك، وهو المسمى بِـ «الجامع»، و «العلة»، (١٩٩) أو «دليل العلة»، أو «المناط»، أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصف ثابتاً فى الفرع، لازماً له، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الصغرى. وإذا كان الحكم ثابتاً للوصف، لازماً له، كان ذلك موجباً لصدق المقدمة الكبرى. وذكر الأصل

٢٠ ليتوسل به إلى إثبات إحدى المقدمتين.

فان كان «القياس» بِـ «إلغاء الفارق» فلا بد من الأصل المعين، فان المشترك هو المساواة بينهما وتماثلها، وهو إلغاء الفارق، وهو الحد الأوسط. وإن كان

١ — مهدر: كذا بأصلنا، وفى «س»: «متعذر». ٢— «علة للحكم»: فى أصلنا: «علة الحكم».

« القياس » بـ « إبداء العلة » فقد يستغنى عن ذكر الأصل إذا كان الاستدلال على عليّة الوصف لا يفتقر إليه : وأما إذا احتاج إثبات علية الوصف إليه فيذكر الأصل ، لأنه من تمام ما يدل على علية المشترك ، وهو الحد الأكبر .

المواد اليقينية تفيد اليقين فى القياسين

وهؤلاء الذين فرّقوا بين « قياس التمثيل » و « قياس الشمول » أخذوا يظهرون كون أحدهما ظنياً فى موادّ معيّنة . وتلك الموادّ التى لا تفيد إلا الظن فى « قياس التمثيل » لا تفيد إلا الظن فى « قياس الشمول » . وإلا فاذا أخذوه فيما يستفاد به اليقين من « قياس الشمول » أفاد اليقين فى « قياس التمثيل » أيضاً ، وكان ظهور اليقين به هناك أتمّ .

مثال إثبات الجسمية للانسان من القياسين

فاذا قيل فى « قياس الشمول » : « كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان جسم » ، كان « الحيوان » هو الحد الأوسط . وهو المشترك فى « قياس التمثيل » بأن يقال : « الانسان جسم قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات » . فان كون تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزم لكونها أجساماً ، سواءً كان علة أو دليل العلة ، والحيوانية (٢٠٠) موجودة فى الانسان ، فيكون جسماً .

وإذا نوزع فى « عليّة الحكم » فى الأصل ، فقيل له : لا نسلّم أن الحيوانية تستلزم الجسمية » ، كان هذا نزاعاً فى قوله : « كل حيوان جسم » . وذلك أن المشترك ١٥ بين الأصل والفرع إذا سُمى « علة » فانما يراد به « ما يستلزم الحكم » ، سواء كان هو « العلة الموجبة لوجوده فى الخارج » أو كان « مستلزماً لذلك » . يسمى الأول « قياس علة » ، والثانى « قياس دلالة » .

الخلاف فى مسمى « العلة »

ومن الناس من يسمى الجميع « علة » ، لا سيما من يقول : إن « العلة » إنما يراد بها « المعرّف » ، وهو الأمارة ، والعلامة ، والدليل ؛ لا يراد بها « الباعث » و « الداعى » . ٢٠ ومن قال : إنه قد يراد بها « الداعى » ، وهو « الباعث » — وهذا قول أئمة الفقهاء وجمهور المسلمين — فانه يقول ذلك فى علل الأفعال . وأما غير الأفعال فقد تُفسّر « العلة » فيها بـ « الوصف المستلزم » ، كاستلزام الانسانية لـ « الحيوانية » ، والحيوانية

لـ « الجسمية » ، وإن لم يكن أحد الوصفين هو المؤثر فى الآخر.

على أنا قد بينّا فى غير هذا الموضع أن ما به يعلم « كون الحيوان جسماً » به يعلم أن « الانسان جسم » ، حيث بينا أن « قياس الشمول » الذى يذكرونه قليل الفائدة أو عديمها ، وأن ما به يعلم صدق الكبرى فى العقليات [به][1] يعلم صدق أفرادها التى منها الصغرى. بل وبذلك يعلم صدق النتيجة ، كما فى قول القائل : « الكل أعظم من الجزء » ، و « الأشياء المساوية لشىء واحد متساوية » ، و « الضدان لا يجتمعان » ، و « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ».

حقيقة توحيد الفلاسفة

وهذا كقولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ». فانه إن ثبت لهم أن الرب تعالى بمعنى « الواحد » الذى يدّعونه ، وهو أنه ليس له صفة ثبوتية أصلا ، بل (٢٠١) هو مسلوب لكل أمر ثبوتى ، لا يوصف إلا بالسلب المحض ، أو بما لا يتضمن إلا السلب ، كالاضافة التى هى فى معنى السلب. وجعلوا إبداعه للعالم أمراً عدمياً لكونه « إضافة » عندهم. وجعلوا العلم ، والعالم ، والمعلوم ، والعشق ، والعاشق ، والمعشوق ، واللذة ، كل ذلك أموراً عدمية ، ليس فيها أمر ثبوتى. وادّعوا أن نفس العلم ، والعناية ، والقدرة ، هو نفس العالم ، القادر ، المريد. ونفس العلم هو نفس القدرة ، ونفس القدرة هو نفس العناية ، وهذا كله هو العشق ، وهو اللذة. والعشق واللذة هو العاشق الملتذ. والعشق واللذة هو نفس العلم ونفس القدرة. وعلمه بنفسه هو علمه بالمعلومات. إلى أمثال ذلك مما يتضمنه قولهم الذى يسمونه « توحيد واجب الوجود ».

ردّ قولهم : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »

فان قُدّر ثبوت هذا المعنى الذى يسمونه « توحيداً » ، مع أن جماهير العقلاء من جميع الأمم إذا تصوروا ذلك علموا بضرورة العقل أن هذا قول باطل متناقض. فان قدر ثبوته قيل حينئذ : « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » يقررونه بقولهم :

---

[1] — لا يوجد « به » فى الأصل.

« لأنه لو صدر عنه اثنان لكان مصدر « الألف » غير مصدر « الجيم » ، وكان المصدر مع هذا الصادر مخالفاً لهذا المصدر مع هذا الصادر ، فيكون فى المصدر جهتان ، وذلك ينافى الوحدة ». وبهذا اثبتوا أن « الواحد لا يكون « فاعلا » و « قابلا » . لئلا يكون فيه جهتان — جهة « فعل » ، وجهة « قبول » — فيكون « مركباً ».

كثرة السلوب لا توجب أمراً ثبوتياً

فيقال لهم : إذا كان صدور الصادرات عنه هو فعله لها . و « الفعل » إضافة محضة إليه ، وهو عندكم لا يوصف بصفة ثبوتية ، بل لا يوصف إلا بما هو سلب ، (٢٠٢) وقلتم إن الاضافة هنا سلب ، لم يكن — ولو صدر عنه ألف صادر — إلا بمنزلة سلب الأشياء عنه . وإذا قلتم ليس هو بعرض ، ولا ممكن ، ولا محدَث ، ونحو ذلك ، لم تكن كثرة السلوب توجب أمراً ثبوتياً . والابداع عندكم لا يوجِب له وصفاً ثبوتياً ، فكثرة الابداعات منه لا توجب له وصفاً ثبوتياً .

١٠

تناقضهم فى جعل الابداع أمراً عدمياً

هذا مع أنهم متناقضون فى جعلهم « الابداع » أمراً عدمياً — بل وفى قولهم هو إضافة — و « الاضافة » أمراً عدمياً . قد قرروا فى العلم الأعلى عندهم القاسم لِـ « الوجود » ولواحقه أن « الوجود » ينقسم إلى « جوهر » و « عرض » ، ومن الأعراض « أن يفعل » ، ومنها « الاضافة » ، و « الابداع » هو من مقولة « أن يفعل » ، وهو أمر وجودى . وإبداع البارى أكمل من كل إبداع . فكيف يكون أكمل أنواع « أن يفعل » عدمياً ؟

١٥

ثم هم جعلوا « الاضافة » جنساً غير « أن يفعل » . فان ثبت هذا بطل جعل إبداعه للعالم مجرد « إضافة » . وإن سُلم أنه « إضافة » ، و « الاضافة » عندهم من جملة الأجناس الوجودية . وهذا وأمثاله مما يبيّن فساد ما قالوه فى الالهيات من التعطيل مما يطول وصفه .

٢٠

المدعات إذ لا توجب كثرة فى ذاته لكذلك الصفات

ثم إذا سُلم هذا ، وسلم أن « الاضافة » عدمية ، فكثرة العدميات له لا توجب تكثُّر أمور ثبوتية فيه مثل تكثر سائر السلوب . فاذا قُدر أنه أبدع كل شىء بلا واسطة ، لم يكن فى هذا إلا كثرة أمور عدمية يتصف بها ، وتلك لا توجب كثرة فى

ذاته مثل سلب جميع المبدعات عنه. فاذا قيل: «ليس بفلك، ولا كوكب، ولا شمس، ولا جنة، ولا نار، ولا هواء، ولا تراب، ولا حيوان، ولا إنسان، ولا نبات»، كان سلبها عنه بمنزلة إضافتها (٢٠٣) إليه عندهم. وإذا لم يكن هذا إثبات كثرة فى ذاته فكذلك الآخر.

٥ وقولهم: مصدر «ألف» غير مصدر «باء»، وهو مع هذا غير كونه مع هذا، كما يقال: سلب «ألف» عنه غير سلب «باء» عنه، والشيء مع سلب «ألف» عنه ليس هو ذاك مع سلب «باء» عنه. وإذا قيل: كثرة السلوب لا توجب تعدد أمر ثبوتى له، قيل: وكثرة الاضافات كذلك عندكم.

قولكم لا يمنع كونه «فاعلا»

ثم يقال: الاضافات إليه، مثل كونه «علة» و «مبدعاً» و «خالقاً» و «فاعلا» ونحو ذلك، إما أن يوجب كون «الفعل» أمراً ثبوتياً يقوم به، وإما أن لا يوجب ذلك. فان كان «الفعل» أمراً ثبوتياً قام به بطل نفيكم للصفات، ولزم أنه موصوف بالأمور الثبوتية التى منها تهربون. وإن لم يكن ثبوتياً كان عدمياً، فلم يكن فى كثرة المفعولات إلا كثرة الأفعال التى هى عدمية، وكثرة العدميات لا توجب اتصافه بأمر ثبوتى. وإذا كان كونه «فاعلا» عندكم ليس وصفاً ثبوتياً فكونه «قابلا» كذلك بطريق الأولى. وحينئذ فلا يمتنع كون الشيء «فاعلا» و «قابلا». ١٥

جعلهم الأمور الوجودية عدماً

ومعلوم أن هذا التناقض لزمهم لكونهم جعلوا الأمور الوجودية عدماً، كما جعلوا نفس الفعل والتأثير ليس إلا إضافة عدمية. ثم ادّعوا ذلك فى أكمل الفاعلين فعلا وأحقهم بالوجود التام من سائر الموجودات. وإلا فهم قد قرّروا فى العلم الكلى أن «الفعل» و «الانفعال» أمران وجوديان، وهما من الأعراض الموجودة، وهما مقولة «أن يفعل» و «أن ينفعل»، و «أن يفعل» هو «الفعل»، و «أن ينفعل» ٢٠ (٢٠٤) هو «القبول». وأثبتوا فى بعض الأفعال الطبيعية أنها أمور وجودية. وأن «الفعل» هناك وجودى، ولكن نقضوا ما ذكروا هناك فى العلم الالهى.

يعبدون المخلوقات ويذرون رب العالمين

وكان ما نفوه أحق بالاثبات مما أثبتوه، إذ كانوا معرضين عن الله، ومعرفته، وعبادته، جاهلين بما يجب له ويستحقه. يعبدون المخلوقات، ويعظمونها، ويعرفون من كمالها ما يتخذونها به آلهة إشراكاً منهم بالله، ويدعون رب العالمين، لا يعرفونه، ولا يعبدونه، ولا يعرفون ما يستحقه من الكمال الذى به يجب أن يعبد، بل الذى يعلم به أنه لا يستحق العبادة إلا هو. وهذا كله مبسوط فى مواضعه. ٥

و أرسطو وأصحابه القدماء لم يثبتوا له «فعلاً»، ولا جعلوه «مُبدعاً»، لبعدهم عن معرفته. ولهذا كان فى قولهم من الفساد ما يطول وصفه. ولكن ابن سينا وأتباعه لما جعلوه «مُبدعاً» ظهر فى كلامهم مثل هذا التناقض.

والمقصود هنا الكلام على المنطق، ومثّلنا بهذا لأن هذا من أشرف المطالب الالهية التى يختصون هم باثباتها. والمقصود أن نبيّن أنه لا فرق بين «القياس الشمولى» و «التمثيلى» إذا أُعطى كل منهما حقه. ١٠

ما أمكن إثباته بـ «قياس الشمول» كان إثباته بـ «التمثيل» أظهر

إثبات كلية الوحدة فى الطبيعيات

ثم إذا قُدر أن ما ذكروه يدلهم على أن «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» بهذا الطريق أُثبت ذلك بـ «قياس التمثيل» وكان أحسن. مثل أن يقال: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فالأول لا يصدر عنه إلا واحد، لأن الواحد بسيط، والبسيط لا يصدر عنه إلا بسيط، كما أن الحارّ لا يصدر عنه إلا الحرارة، والبارد لا يصدر عنه إلا البرودة»، وأمثال ذلك مما يذكر فى الطبيعيات. ١٥

عجزهم عن إثباتها فى الالهيات

ومن هنا قالوا فى الالهيات «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». لكن (٢٠٥) إذا أرادوا أن يثبتوا ذلك فى الالهيات بـ «قياس شمولى»، وقُدر صحّته، أمكن جعله «قياساً تمثيلا». وإن قُدر أنهم عجزوا، إما مطلقاً، وإما فى رب العالمين، لكون الوحدة التى وصفوه بها «تعطيلا» له فى الحقيقة ونفياً لوجوده، وعجزوا عنه ولم يكن معهم إلا هذا «القياس التمثيلى». وإذا أثبتوه بـ «القياس التمثيلى»، وأثبتوا فيه أن الحكم تعلق بالقدر المشترك، فقد أفاد هذا ما أفاده «قياس الشمول» وزيادة. ٢٠

مثل أن يقولوا: «إن الواحد فى مورد الاجماع إنما لم يصدر عنه إلا واحد لأنه بسيط. فلو صدر عنه اثنان لكان مركباً. فالنار البسيطة لا تصدر عنها إلا الحرارة، ومتى قُدر صدور الحرّ والبرد جميعاً لزم أن تكون مركبة». فهذا إن مشى لهم فى «قياس التمثيل» مشى لهم فى «قياس الشمول». وإن بطل هناك كان هناك أبطل.

٥ وأما إثباته بـ«قياس الشمول» دون «التمثيل» فممتنع. فلا يمكن أحداً أن يثبت قضية كلية بـ«قياس شمول» إلا وإثباتها بـ«التمثيل» أيسر وأظهر. وإن عجز عن إثباتها بـ«التمثيل» فعجزه عن إثباتها بـ«الشمول» أقوى وأشد.

إبطال كلية الوحدة

فانهم إذا قالوا: «الحار لا يصدر عنه إلا الحار لأنه واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، فانه قد يقال لهم: ما تعنون بـ«الصدور»؟ أتعنون به «استقلاله ١٠ بصدور الأثر عنه»، أو «أن يكون سبباً فى صدور الأثر بحيث إذا انضمّ إلى غيره حصل المؤثر التام»؟

ليس فى الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده

فان أردتم الأول (٢٠٦) لم نسلم لكم أن فى الوجود ما هو مؤثر تام، ولا شىء مستقلّ بالفعل، غير الله تعالى. والحار الذى أثر حرارة، والبارد الذى أثر برودة، ١٥ إنما أثر فى محل قابل للتسخين والتبريد. فكانت الحرارة الحاصلة فى القابل بسببه وبسبب الحارّ معاً. وأيضاً فذلك مشروط بانتفاء العائق المانع. وإلا فلو حصل ما يمنع وصول الأثر إليه لم يحصل. وكذلك الشعاع، إذا قيل: «الشمس مستقلة به»، لم يسلم ذلك. فانه مشروط بالجسم لذى ينعكس الشعاع عليه، ومشروط بعدم المانع، كالسحاب، والسقف.

٢٠ وعلى هذا فليس فى الوجود واحد يفعل وحده إلا الله وحده. قال تعالى: وَمِن كُلِّ شَىْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ — الذاريات ٥١ : ٤٩. قال مجاهد وغيره: تذكّرون فتعلمون أن خالق الأزواج واحد.

امتناع التولد عن الله تعالى

قال تعالى: أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ

شىءٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ — الأنعام ٦ : ١٠١ . فنفى التولّد عنه لامتناع التولد من شىء واحد ، وأن التولد إنما يكون بين اثنين ، وهو سبحانه لا صاحبة له . وأيضاً فانه خلق كل شىء ، وخلْقه لكل شىء يناقض أن يتولد عنه شىء . وهو بكل شىء عليم ، وعلمه بكل شىء يستلزم أن يكون فاعلاً بارادته ، فان « الشعور » فارق بين الفاعل بالارادة والفاعل بالطبع . فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمور الطبيعية التى تتولّد عنها الأشياء بلا شعور ، كالحارّ والبارد . فلا يجوز إضافة الولد إليه (٢٠٧) بوجه ، سبحانه قال تعالى : وَجَعَلُوا لِلهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ۞ بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ — الأنعام ٦ : ١٠٠-١٠١ .

الفلاسفة خرقوا لله بنين وبنات

والذين قالوا : « إن العقول والنفوس صدرت عنه » خرقوا له بنين وبنات بغير علم . فان أولئك لم يكونوا يجعلون شيئاً من البنين والبنات مبدعة لكل ما سواه ، وهؤلاء يجعلون أحد البنين ، وهو « العقل » ، أبدعَ كل ما سواه ، ويجعلون « العقل » كالذكر ، و « النفس » كالأنثى . وهذا مما صرّحوا به . وكانت العرب تقرّ بأنه خلق السموات والأرض ، وأحدثهما بعد أن لم تكونا ، ولم يكونوا يقولون إنها قديمة أزلية معه ، لم تزل معه . وهذا مبسوط فى موضع آخر .

والمقصود هنا أنهم لم يعلموا فى الوجود شيئاً واحداً صدر عنه وحده شىء على سبيل الاستقلال . فصار قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » باطلا[١] فى « قياس الشمول » وباطلاً[١] فى « قياس التمثيل » . لكن الغرض أنه لو أثبت هذا وأمثاله بـ « قياس الشمول » لكان إثباته بـ « قياس التمثيل » أولى .

الفاعل بالاختيار أكمل من الفاعل بالطبع

وأيضاً ، فهذا الحار الذى يفعل حرارة والبارد الذى يفعل برودة إنما يفعل ذلك مع عدم العلم (٢٠٨) والارادة ، بخلاف ما يفعل بعلم واختيار ، كالانسان ، فان هذا

١ — فى الأصل : « باطل » بالرفع ، مع أنه خبر « صار » .

يفعل أفعالا متنوعة وتصدر عنه أمور مختلفة. وهم يسلّمون ذلك ويقولون: «إن الفاعل بالطبع يتّحد فعله، والفاعل بالاختيار يتنوع فعله». وإذا كان كذلك فمعلوم أن ما يفعل بالعلم والارادة أكمل مما يفعل بلا علم ولا إرادة؛ فالانسان أكمل من الجماد. وحينئذ، فان كان باب «القياس» صحيحاً فقياس الرب بما يفعل بعلم واختيار أولى من قياسه بما يفعل بلا علم ولا اختيار. فما بالهم شبّهوا رب العالمين بالجمادات، ونزّهوه أن يشبهوه بالأحياء الناطقين.

شبهوا الرب بالجمادات

وهذا الخذلان أصابهم فى باب صفاته وأفعاله. فهم فى باب الصفات يقولون: «إذا قلنا إنه حىّ، عالم، قادر، مريد، فقد شبهناه بِ «النفس» الفلكية أو الانسانية». فيقال لهم إذا نفيتم عنه العلم، والحيوة، والقدرة، والارادة، فقد شبّهتموه بالجمادات، كالتراب، والماء. فان كنتم إنما هربتم من «التشبيه» فالذى هربتم إليه شر مما هربتم منه.

الرب أحق بالتشبه بالصفات من مخلوقاته

ثم إنكم تزعمون أن الفلسفة هى التشبه بالاله على قدر الطاقة، وأن الفلك يتشبه به بحسب الامكان. فتجعلون مخلوقاته قادرة على التشبّه به من بعض الوجوه. فان كان التشبه به منتفياً عنه من كل وجه امتنع أن يكون مقدوراً للمخلوقات. وإن جاز أو وجب إثباته من بعض الوجوه كان هو أقدر عليه من مخلوقاته. فكان — إذا كان التشبه من بعض الوجوه ممكناً — أن يخلق ما فيه من صفات الكمال ما يشبهه من بعض الوجوه أولى (٢٠٩) من أن يقدر ذلك المخلوق على أن يُحدث لنفسه ما يصير به مشابهاً له من بعض الوجوه، سواءً قيل إنه خالق أفعال المخلوقات أو لم يقل بذلك. فانه على الأول يكون هو الخالق لما فيه شبه له، وحينئذ فيبطل قولهم. وعلى الثانى فيكون المخلوق بدون إعانة الخالق له يقدر على أن يُحدث ما يشبهبه الرب، والرب لا يقدر على ذلك.

فتبيّن أن قولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» لا يصح استدلالهم به فى حق الله تعالى، بأى قياس استدلوا.

وإن قالوا: «إن الواحد من الوجه الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإذا صدر عنه اثنان فمن وجهين»، أو قالوا: «هذا معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى دليل، فانه لا بد بين المصدر والصادر من مناسبة، والوجه الواحد لا يناسب اثنين»، قيل لهم: هذا يبطل قولكم فى نفى الصفات. فان الرب قد صدر عنه مخلوقات كثيرة، وإذا كان الواحد لا يصدر عنه من الوجه الواحد إلا واحد امتنع أن تصدر هذه المخلوقات عن خالقها من وجه واحد. فدل ذلك على أنه متصف بأمور متنوعة من صفات متنوعة وأفعال متنوعة صدر عنه باعتبارها ما وجد من المخلوقات. فكان أصل ضلالهم توهمهم إمكان صدور المخلوقات عما قدروه من «الواحد» الذى لا يوجد إلا فى الأذهان، لا فى الأعيان. ولقد أحسن بعض الفضلاء إذ قال: «الصفع أحسن من توحيد الفلاسفة»، بل قصّر فيما قال.

الصفع أحسن من توحيدهم

وإذا قالوا: «هو واحد ليس له صفات وأفعال تقوم به، (٢١٠) فلو صدر عنه أكثر من واحد لكان قد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد»، قيل لهم: فذلك الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد من كل وجه، وهذا خلاف المشاهدة. وإن كان فيه كثرة بوجه ما فقد صدر عن الواحد من الوجه الواحد أكثر من واحد. وإن قالوا: «تلك الوجوه التى فى الصادر الأول أمور عدمية»، قيل: فقد صدر عنه باعتبارها كثرة، وإذا جاز هذا جاز أن تجعل الأمور الاضافية الكثيرة فى الأول مبدأ الكثرة. فكيفما أدير قولهم تبين أنه أفسد من قول النصارى فى التثليث.

قولهم أفسد من قول النصارى

وحقيقة قولهم الذى قرّره ابن سينا وأمثاله أنه أىّ موجود فرض فى الوجود كان أكمل من رب العالمين. وذلك أنه قرّر أنه وجود مشروط بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه. وهو معنى قولهم: «هو الوجود المقيّد بسلب جميع الماهيات»، وقولهم «الوجود الذى لا يعرض له شىء من الماهيات». فان هذا بناه على قوله: «إن وجود الماهيات عارض لها بناء على أن فى الخارج لكل ممكن وجوداً وماهية غير

حقيقة قولهم أن كل موجود أكمل من الرب

الوجود ، وأن ذلك الوجود عرض لتلك الماهية ، وإن كان لازماً لها » . ولهذا قالوا : إن « واجب الوجود » وجوده لا يعرض لشىء من الماهيات ، لئلا يلزم « التركيب » و « التعليل » ، فيكون وجوداً مقيداً بأن لا يعرض لشىء من الماهيات ، فلا يجوز أن يكون له حقيقة (٢١١) فى نفسه غير الوجود المحض الذى لا يتقيد بأمر ثبوتى .

الوجود أكمل من العدم

فيقال له : فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات فى مسمى « الوجود » ، وامتاز عنها بقيد عدمى ، وهو سلب كل ثبوت . وامتاز به كل منها عنه بما يخصّه من الحقيقة الموجودة . ومعلوم أن الوجود أكمل من العدم ، وهم يسلمون ذلك . فاذا اشترك اثنان فى الوجود ، وامتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودى ، والآخر لم يمتز إلا بأمر عدمى ، كان الممتاز بأمر وجودى أكمل من الممتاز بأمر عدمى ، لأنه شارك ١٠ هذا فى الوجود المشترك ، وامتاز عنه بالوجود المختصّ ، وذاك لم يمتز عنه إلا بعدم كل وجود خاصّ . وسواءٌ جعل الوجود المشترك « جنساً » أو « عرضاً عامًّا » وجعل المميز بينهما « فصلاً » أو « خاصّة » فعلى كل تقدير يلزم أن يكون ما لم يتميّز إلا بعدم دون ما تميّز بوجود .

قولهم فى غاية الفساد

وهم يقولون : إنما فررنا إلى هذا من « التركيب » . فيقال : إن كان « التركيب » ١٥ نقصاً لكان ما فررتم إليه شرًّا مما فررتم منه . فان الذى فررتم إليه يوجب أن لا يكون له وجود فى الخارج ، لأن الموجود الذى لا يختصّ بأمر ثبوتى لا يوجد إلا فى الأذهان ، لا فى الأعيان . وإذا قُدّر ثبوته فى الخارج فكل موجود ممكن أكمل منه . فيلزم أن يكون كل مخلوق — ولو أنه ذرة أو بعوضة — أكمل من رب العلمين ، رب الأرض والسموات . والقول المستلزم لهذا فى غاية الفساد .

٢٠ فالحمد لله الذى هدانا لمعرفة الحق (٢١٢) وبيان ما التبس على هؤلاء الذين يدّعون أنهم أكمل الناس — وهم أجهل الناس برب العالمين .

حال من سوى المخلوق بالخالق

والله تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره فى سورة الشعراء من قوله : وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ۝ وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

تَعْبُدُونَ ۝ مِن دُونِ اللهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ ۝ فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ ۝ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ۝ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ۝ تَاللهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۝ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِينَ — الشعراء ٢٦ : ٩٠-٩٨

فهذا حال من سوّى المخلوق برب العالمين ، فكيف حال من فضّل كل مخلوق على رب العالمين ؟ ٥

وإذا قيل : هم لم يفهموا ولم يقصدوه ، قيل : ونحن لم نقل إنهم تعمدوا مثل هذا الباطل ، لكن هذا لازم قولهم ، وهو دليل على غاية فساده وغاية جهلهم بالله تعالى ، وأنهم أضل من اليهود ، والنصارى ، ومشركى العرب ، وأمثالهم من المشركين الذين يعظمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطّلين.

كل هذا لازم قولهم

فان كنت لا تدرى فتلك مصيبة ۝ وإن كنت تدرى فالمصيبة أعظم ١٠

كون لفظ «التركيب» مجملاً يطلق على معانٍ

وما فرّوا منه من «التركيب» قد تكلمنا عليه فى غير هذا الموضع ، وبيّنّا أن لفظ «التركيب» مجمل يراد به «تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة فاجتمعت» ، كتركيب «السكنجبين» وغيره من الأدوية ، بل ومن الأطعمة ، والأشربة ، والملابس ، والمساكن ، من أجزائها التى كانت متفرقة فألف بينها وركّب بعضها مع بعض ١٥ (٢١٣) حتى صارت على الحال المركبة.

تركيب الجسم من أجزاء متفرقة

وقد يراد بـ«المركّب» ما لا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر ، كما يقال : «ركّب الباب فى موضعه» ، و «ركّب المسمار فى الباب». وهذا «التركيب» أخصّ من الأول ، وهو المشهور من الكلام. وقد قال تعالى : فِى أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ — الانفطار ٨٢ : ٨. ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله تعالى «مركّب» بهذا المعنى ٢٠ الأول ، ولا بالثانى.

التركيب من غير امتزاج

وقد يقال «المركّب» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض ، كأخلاط الانسان وأعضائه. فانها ، وإن لم يعقل أنها كانت مفترقة فاجتمعت ، بل خلقه الله

المركب ما يمكن تفريق بعض أجزائه عن بعض

من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة . ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض ، ويعقل أيضاً أنه إذا مات استحال ، فصار بعضه تراباً وبعضه هواءً ، فتفرقت أعضاؤه وأخلاطه ، وكذلك سائر الحيوان والنبات . ومعلوم أن عاقلاً لا يقول إن الله « مركّب » بهذا الاعتبار.

لا يسمى الواحد الموصوف بصفاته « مركباً »

وأما تسمية الواحد الموصوف بصفاته « مركّباً » كتسمية الحيّ ، العالم[1] ، القادر ، الموصوف بالحيوة ، والعلم ، والقدرة ، « مركّباً » ، فهذا اصطلاح لهم لا يعرف فى شىء من الشرائع ولا اللغات ، ولا عقول جماهير العقلاء جعل هذا « تركيباً » ، ولا تسميته « مركّباً » .

ليس شىء مركباً من أجزاء عقلية

فاذا قالوا : نحن نسميه « تركيباً » لأن فيه إثبات معانٍ متعددة لذات واحدة ، ونحن نسمّى ذلك « تركيباً » ، ونقيم الدليل العقلى على امتناعه ، قيل : إذا كان الأمر كذلك فالنظر فى المعانى المعقولة لا فى الألفاظ (٢١٤) السمعية ، ونحن لا نوافقكم على جعل الانسان « مركّباً من الحيوانية والناطقية » ، ولا أن فى الوجود شيئاً « مركّباً » من أجزاء عقلية . بل « المركّب » من الأجزاء العقلية إنما يكون فى الأذهان ، لا فى الأعيان . وكل ما فى الوجود من « المركّبات » فانما هو « مركّب » من أجزاء
١٥ حسّيّة ، موجودة فى الخارج .

الصحيح أن « الجسم » لا تركيب فيه

والناس قد تنازعوا فى « الجسم » ، هل هو « مركّب » من أجزاء حسّية ، وهى الجواهر المفردة ، أو من أجزاء عقلية ، وهى المادّة والصورة ، أو لا من هذا ولا من هذا ، على ثلاثة أقوال . والصحيح عندنا القول الثالث . ثم يليه قول من جعله « مركّباً من الأجزاء الحسّية » . وأفسد الثلاثة قول من جعله « مركّباً من الأجزاء
٢٠ العقلية » ، كما قد بسط فى موضعه .

إطلاق « الجسم » عليه تعالى

وحينئذ فمن قال إن البارى « جسم » ، وإن الجسم « مركّب » من الأجزاء الحسّية أو العقلية ، كان الاستدلال على بطلان هذا « التركيب » استدلالا مقبولاً ممن يقوله ،

---

١ — فى الأصل : « العالم » .

فان مطلوبه صحيح، لكن يبقى النظر هل يُحسن هذا المستدل الاستدلال عليه أو لا يحسنه.

وأما من قال: إنه ليس بـ «مركب»، لا هذا التركيب، ولا هذا التركيب، وإنما أسميه «جسماً» أو «جوهراً»، لأن «الجسم» و «الجوهر» عندى اسم لكل موجود قائم بنفسه، فهذا. النزاع معه فى اسم «الجسم» و «الجوهر» نزاع لفظى، لا عقلى ولا شرعى. فان الشرع لم ينطق بهذا الاسم، لا نفياً ولا إثباتاً؛ والعقل ٥ إنما ينظر فى المعانى، (٢١٥) لا فى مجرد اللفظ. فالنظر مع هذا إما فى إثبات كون «الجسم» مركباً أحد التركيبين، وهذا بحث عقلى معروف؛ وإما فى كون لفظ «الجسم» فى اللغة لكل مركب، وهذا مركب، وهذا بحث لغوى له موضع آخر.

وهؤلاء ليس مقصودهم بنفى «التركيب» هذا المعنى فقط، فان هذا يوافقهم عليه كثير من مثبتة الصفات، لكن مقصودهم أنه لا يتصف بصفة ثبوتية أصلاً. ١٠ وأخذوا لفظ «التركيب» الذى وافقهم بعض أهل الكلام على نفى معناه، وتوسعوا فيه حتى جعلوه أعمّ مما وافقهم عليه أولئك المتكلمون، ونفوه وصاروا كالجهمية المحضة التى تنفى الأسماء والصفات، أو تثبتها على وجه المجاز.

دليل نفاة الصفات. والردّ عليه

دليلهم على نفى الصفات

والمقصود هنا أن نقول قولهم «الموصوف بالحيوٰة، والعلم، والقدرة، مركب من هذا وهذا»، يقال لهم: سمّوا هذا «تركيباً»، أو «تجسيماً»، أو ما شئتم من الأسماء، فما الدليل على نفى هذا عقلاً أو سمعاً؟ قالوا: الدليل على ذلك أن كل «مركب» مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره. فـ «المركب» مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى غيره ليس واجباً بنفسه.

فيقال: أجزاء هذا الدليل وألفاظه التى تسمونها «حدوداً» كلها ألفاظ مجملة تحتمل ٢٠ حقاً وباطلاً، واستعمال الألفاظ المجملة فى «الحدود» و «القياس» من باب السفسطة.

الافتقار هو تلازم الذات والصفات

فيقال لكم: قد عرف أن لفظ «المركب» مجمل. وأن المراد به هنا «ذات تقوم بها صفات». (٢١٦) وحينئذ فالمراد بـ «الافتقار» «تلازم الذات والصفات» بمعنى

أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفتها الملازمة لها ، ولا توجد الصفة إلا مع وجود الذات الملازمة لها . ولو قُدر أنه أريد بِ « التركيب » التركيب من الأجزاء الحسّية أو العقلية مع تلازم الأجزاء ، فهذا معناه .

وجود المجموع بدون جزئه ممتنع

فاذا قيل : « كل مركّب مفتقر إلى جزئه » ، إن عنى به أنه مستلزم لجزئه ، وأنه لا يوجد إلا بوجود جزئه ، فهذا صحيح . فان وجود المجموع بدون كل من آحاده ممتنع . وإن أريد أنه يفتقر إليه افتقارَ المفعول إلى فاعله ، والمعلول إلى علّته الفاعلة ، أو القابلة ، أو الغائية ، أو الصورية ، فهذا باطل . فان الواحد من العشرة ، والجزء من الجملة ، لا يجوز أن يكون فاعلاً ، ولا غاية ، ولا محلا لغيره ، ولا هو الصورة .

ما يطلق عليه لفظ « الغير » من المعانى

ثم قولكم « وجزؤه غيره » ، يقال : لفظ « الغير » يراد به ما كان مبايناً للشيء ، وما يجوز مفارقته له ، وما ليس إياه . فان أردتم أن جزء المجموع ما هو مباين له . فهذا باطل ، فانه يمتنع أن يكون مبايناً له مع كونه جزءاً منه . فيمتنع أن يكون « غيراً » له بهذا الاعتبار . وإن قلتم : يجوز أن يفارقه ، فهذا ليس بمسلم على الاطلاق ، بل يجوز فى بعض الأفراد أن يفارق غيره من الأجزاء ، ويفارق المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية . ولا يلزم ذلك فى كل مجموع ، لا سيما على أصلهم . فان « الفلك » عندهم « مركّب » من أجزائه وصفاته ، ولا يجوز عندهم على أجزائه التفرقُ . ١٥

كون صفات الله من لوازم ذاته

والمسلمون وجمهور العقلاء عندهم أن الله حيّ ، عليم ، قدير ؛ ولا يجوز أن يفارقه كونه حيّاً ، عالماً ، قادراً ؛ بل لم يزل ولا يزال كذلك . وكونه حيّاً ، عالماً ، قادراً ، من لوازم ذاته ، وهى ملازمة لذاته ، لا يجوز عليها الافتراق بوجه من الوجوه . فامتنع أن تكون صفاته هذه « أغياراً » بهذا الاعتبار .

كون الصفة قائمة بالموصوف

وإن فسر « الغيران » بما ليس أحدهما هو الآخر ، أو بما (٢١٧) يجوز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر فلا ريب أن صفة الموصوف التى يمكن معرفتها

« غير » له بهذا الاعتبار . لكن إذا كانت تلك الصفة لازمة له ، وهو لازم لها ، لم يكن فى ذلك ما يوجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر ، مفعولاً للآخر ، ولا علة فاعلة ، ولا غائية ، ولا صورية . أكثر ما فى ذلك أن تكون الصفة مفتقرة إلى الذات افتقار الحالّ إلى محلّه القابل له . وهم يسمون القابل « علة قابلة » لكن فيما يحدث لها من المقبولات ، لا فيما يكون لازماً لها أزلاً وأبداً . وإن قُدر أنهم ٥ يسمون جميع ذلك « علة » و « معلولاً » ، فتكون الذات « علة قابلة » للصفة بهذا الاعتبار . وكون الصفة « معلولة » هو معنى كونها صفة قائمة بالموصوف .

مجموع الذات والصفة لا يفتقر إلى العلل الأربع

افتقار الصفة إلى الموصوف افتقار الحال إلى محـله

ومع هذا فليس مجموع الذات والصفة مفتقراً إلى شىء من أنواع العلل الأربع ، لا إلى الفاعل ، ولا إلى الغاية ، ولا إلى القابل ، ولا إلى الصورة . فبطل أن يقال : المجموع مفتقر إلى جزئه افتقارَ المعلول إلى علته بوجه من الوجوه ، لكن غايته أن فيه افتقارَ الصفة إلى الموصوف افتقارَ الحالّ اللازم لمحله إلى محله المستلزِم له . فيقال لهم : وأىّ شىء فى كونه « موجوداً بنفسه ، لا فاعـل له » ما يوجب نفى هذا التلازم الذى سموه « افتقاراً » نحو ذاته وصفاته ؟

ليس هو افتقار المعلول إلى علته

وقولهم : « ما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه » ، يقال لهم : قد علم أن المراد بـ « الافتقار » : التلازم ؛ والمراد بـ « الغير » : ما هو داخل فى المجموع ، إما الذات وإما الصفات . ليس المراد به ما هو مباين له ، وما يجوز مفارقته له ، وغايته أن يراد أن الصفة لا بد لها من الموصوف . فليس المراد افتقار المعلول إلى علته الفاعلة . وحينئذ فليس فى هـذا التلازم الذى سميتموه « افتقاراً » ولا فى هـذه الصفات التى سميتموها « أغياراً » (٢١٨) ما يوجب أن يكون شىء من ذلك مفعولا لفاعل ولا لعلة فاعلة . ٢٠

و « واجب الوجود » الذى دلت « الممكنات » عليه هو الموجود بنفسه ؛ القائم بنفسه ، رب العالمين ، الذى لا يفتقر إلى فاعل ولا علة فاعلة ، بل هو نفسه وصفاته

لا يفتقر إلى شيء من العلل الأربع .

كون صفاته تعالى «واجبة الوجود»

وأما نفس صفاته فليس لها فاعل ، ولا علة فاعلة ، ولا علة غائية ، ولا صورية . فهى واجبة الوجود إذا عنى بـ «واجب الوجود» أحد هذه المعانى .

كون الذات محلا للصفات

وإن عنى بـ «واجب الوجود» ما هو أعم من ذلك حتى يدخل فيه «ما ليس له مَحَلٌّ يقوم به» فليست واجبة الوجود بهذا التفسير ، بل هى ممكنة الوجود ، والذات مستلزمة لها ، وهى محلّ لها .

امتناع كون الذات فاعلة لصفتها

وإذا قيل : «فيلزم أن تكون الذات فاعلة وقابلة ، وذاك باطل» ، قيل : كلا المقدمتين ممنوعة . فان كون الذات مستلزمة لصفتها القائمة بها لا يقتضى أن تكون فاعلة ١٠ لها ؛ بل يمتنع أن تكون الذات فاعلة للصفة اللازمة فى «الممكن» ، فكيف فى رب العالمين ؟ بل يمتنع أن يكون الرب فاعلاً لما هو لازم له وإن كان بائناً عنه ، كالفلك ، فكيف يكون فاعلاً لصفته اللازمة له ؟ وإن قُدر أنهم سموا هذا الاستلزام «فعلاً» ، وقالوا : هى فاعلة بهذا الاعتبار ، قيل لهم : فلا نسلم أنه لا يجوز كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً بهذا الاعتبار . بل ولا باعتبار آخر .

لا يمكن إثبات كل من المقدمتين بالأخرى

فان استدلوا على ذلك بحجتهم المعروفة المبنية على نفى «التركيب» ، فلا يمكنهم جعل ذلك مقدمة فى نفس الدليل ، لأن هذا مصادرة على المطلوب ، وهو جعل المطلوب مقدمة فى إثبات نفسه بعبارة أخرى . فانهم إذا نفوا «التركيب» عن «الواجب» بناءً على مقدمات ، منها أن الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً ، وأثبتوا هذه المقدمة بناءً على نفى «التركيب» ، كانوا قد أثبتوا كلاً من المقدمتين بالأخرى ، فلا ٢٠ تكون واحدة منهما ثابتة .

مبدع الممكنات هو واجب الوجود

(٢١٩) والدليل الدال على إثبات «واجب الوجود» دل على إثبات فاعل مبدع لـ «الممكنات» ، والمبدع لها يمتنع أن يكون صفة قائمة بغيره . فان ذلك الموصوف هو الفاعل حينئذ دون مجرد الصفة ، وهذا «الواجب» الذى دلّت عليه آياته ليس

يفتقر إلى علة من العلل الأربع مع اتصافه بصفاته اللازمة له.

إذا جاز استلزام الذات للمفعولات فاستلزامها للصفات أولى

مثال لتناقضهم العظيم

ومن أعظم تناقض هؤلاء أنهم يقولون: «الذات إذا استلزمت الصفات كان ذلك افتقاراً منها إلى الغير، فلا تكون واجبة». وهم يقولون: «إن الذات مستلزمة لمفعولاتها المنفصلة عنها». ولا يجعلون ذلك منافياً لوجوب وجودها بنفسها. فان كان ٥ الاستلزام للمفعولات لا ينافى وجوب الوجود، فالاستلزام للصفات أولى أن لا ينافيه.

امتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن

وإن كان ذلك الاستلزام ينافى وجوب الوجود كان حينئذ قد عرض له أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً، وهذا ممتنع عندهم. وهذا أظهر المعقولات التى قهروا بها المتكلمين — الجهمية، والقدرية، ومن وافقهم من الأشعرية، والكُلاَّبية، وأتباعهم. ولم يميّز الطائفتان بين «فاعل النوع» و «فاعل العين». ١٠

ثم إذا جاز أن يفعل، فـ«الفعل» ثبوتى، فيلزم قيامه به. ودعوى أن «المفعول» عين «الفعل» مكابرة للعقل. وإذا جاز قيام «الفعل» به كان قيام «الصفات» بطريق الأولى.

فساد القول بأن «المفعول» عين «الفعل»

والذين جعلوا «المفعول» عين «الفعل» من أهل الكلام، كالأشعرية ومن وافقهم من حنبلى، وشافعى، ومالكى، وغيرهم، إنما ألجأهم إلى ذلك فرارهم من «قيام ١٥ الحوادث بالقديم» و «تسلسل الحوادث». وهذان كل منهما غير ممتنع عند (٢٢٠) هؤلاء الفلاسفة؛ مع أن أولئك المتكلمين النفاة حجتهم على النفى ضعيفة.

الخلق غير المخلوق هو مذهب السلف

وجماهير المسلمين وطوائفهم على خلاف ذلك. والقول بأن «الخَلْق» غير «المخلوق» هو مذهب السلف قاطبة. وذكر البُخاريّ[1] فى كتاب «خلق أفعال العباد»

---

[1] — البخارى: هو الامام أبو عبد الله محمد بن إسمعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخارى الجعفى. صاحب «الجامع الصحيح» الذى هو أصح الكتب بعد كتاب الله. توفى بخرتنك سنة ٢٥٦ هـ ذكر الحافظ ابن حجر العسقلانى للبخارى عشرين كتاباً عدا «صحيحه»، أكثرها موجودة. منها كتاب «خلق أفعال العباد». يرويه عنه يوسف بن ريحان بن عبد الصمد، والفربرى أيضاً. صنفه بسبب ما وقع بينه وبين الذهلى. وقد طبع فى مجموعة ثلاثة كتب: هو، و «إعلام أهل العصر بأحكام ركعتى الفجر» لشمس الحق العظيم آبادى، و «كتاب العلو» للذهبى. فى مدينة دهلى بالهند. سنة ١٣٠٦ هـ.

أنه قول العلماء مطلقاً بلا نزاع. وهو قول أئمة الحديث وجمهورهم؛ وقول أكثر طوائف الكلام، كالهشامية، والكُلاّبية، والكرامية؛ وقول جمهور الفقهاء من أصحاب أبي حَنِيفَة[1]، ومالِكٍ[2]، و الشافِعِي[3]؛ وقول الصوفية، كما حكاه عنهم صاحب «التعرُّف لمذهب التصوُّف»[4]؛ وهو قول أهل السنة فيما حكاه البَغَوِيّ[5] صاحب «شرح السنة».

حجة المتكلمين على كون المخلوق عين الخلق

وحجة هؤلاء أنه لو كان «الخلق» غير «المخلوق» لكان إما قديماً وإما حادثاً. فان كان قديماً لزم قِدم «المخلوق»، فيلزم قدم العالَم. وإن كان حادثاً فانه يفتقر إلى «خلق» آخر، ويلزم التسلسل، ويلزم أيضاً كون الرب محلًّا للحوادث.

إبطال قولهم: لزم قدم المخلوق

فيقال لهم: جميع هذه المقدمات مما ينازعكم الناس فيها، ولا تقدرون على إثبات واحدة منها. فقولكم: «لو كان قديماً لزم قدم المخلوق»، يقول لكم من توافقونه على قِدم «الارادة»: نحن وأنتم متفقون على قِدم «الارادة» وإن تأخر «المراد»، فتأخُّر «المخلوق» عن «الخلق» كذلك، أو أولى. وهذا جواب الحنفية، والكرّامية،

---

١ — أبو حنيفة: هو الامام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه الكوفى، مولى بنى تيم الله بن ثعلبة، صاحب المذهب وإمام أهل الرأى. كان من أذكياء بنى آدم، جمع الفقه، والعبادة، والورع، والسخاء. توفى سنة ١٥٠ هـ.

٢ — مالك: هو إمام دار الهجرة أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبى عامر (صحابى) بن عمر بن الحرث الأصبحى، صاحب «الموطأ» والمذهب المالكى. قال الشافعى: «إذا ذكر العلماء فمالك النجم». توفى سنة ١٧٩هـ.

٣ — الشافعى: هو الامام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب (صحابى) بن عبيد ابن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، صاحب «الأم» والمذهب الشافعى، أخذ عن مالك وطبقته، كان يفتى وله خمس عشرة سنة، أول من صنف فى أصول الفقه باجماع. توفى سنة ٢٠٤هـ بمصر.

٤ — «التعرف لمذهب التصوف»: لأبى بكر محمد بن إبراهيم البخارى الكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠هـ. وصف فيه طريق التصوف وسيرة الصوفى، وبينها وكشف عن كلام المشائخ فى التوحيد والصفات ما أمكن كشفه. وهو مختصر مشهور، قالوا فيه: «لو لا التعرف لما عرف التصوف». طبع بمصر، وقد ترجمه المستر آربرى بالانجليزية وطبعت بمطبعة جامعة كمبرج (إنكلترا).

٥ — البغوى: هو أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوى الشافعى الملقب «محيي السنة»، نسبته إلى «بغ» قرية قرب الهراة، المحدث، المفسر. توفى سنة ٥١٦ هـ. له تفسير «معالم التنزيل»، و «الجمع بين الصحيحين»، و «مصابيح السنة». وفى الفقه «التهذيب»، و «شرح السنة».

وكثير من الحنبلية ، والشافعية ، والمالكية ، والصوفية ، وأهل الحديث ، لهم

إبطال قولهم: افتقر إلى خلق آخر

وأما قولهم : « إن كان محدَثا افتقر إلى خلق آخر » ، فهذا أيضاً ممنوع . فانهم يسلّمون أن المخلوقات محدثة منفصلة (٢٢١) بدون حدوث « خلق » . فاذا جاز هذا فى الحادث المنفصل عن المحدِث ، فلأن يجوز حدوث الحادث المتصل به بدون « خلق » بطريق الأَولى والأحرى .

٥

تفريقهم بين الحادث والمخلوق

ولهذا كان كثير من هؤلاء ، أو أكثرهم ، هم يقولون : إن « الخلق » الذى قام به « حادث » ، لا « محدَث » ؛ ويقولون : ما قام به من « الفعل » حدث بنفس « القدرة » و « الارادة » ، لا يفتقر إلى « خلق » ، وإنما يفتقر إلى « الخلق » « المخلوق » ، و « المخلوق » ما كان منفصلا عنه . وكثير منهم يسمونه « محدَثا » ويقولون : هو « محدَث » ، ليس بِـ « مخلوق » ، فان « المخلوق » ما خلقه بائناً عنه . وأما نفس فعله ، وكلامه ، ورضاه ، وغضبه ، وفرحه ، الذى يقوم بذاته بِـ « قدرته » فانه وإن كان « حادثاً » و « محدَثا » فليس بِـ « مخلوق » . وليس كل « حادث » ولا « محدَث » « مخلوقاً » عند هؤلاء .

١٠

«المخلوق» لا بد له من «خلق»

فان قيل : النزاع فى ذلك لفظى ، قيل : هذا لا يضرهم . فان من سمى ذلك القائم به « مخلوقاً » قالوا له : غايته أن « المخلوق » الذى هو نفس « الخلق » لا يفتقر إلى « خلق » آخر . ولا يلزم من ذلك أن « المخلوق » الذى ليس بِـ « خلق » لا يفتقر إلى « الخلق » . فان من المعقول أن « المخلوق » لا بد له من « خلق » . وأما « الخلق » نفسه ، إذا جُوّز وجود « مخلوق » بلا « خلق » ، فتجويز « خلق » بلا « خلق » أَولى . والمنازع لهم يجوّز وجود كل « مخلوق » بلا « خلق » . فاذا جوّزوا هم نوعاً منه بلا « خلق » كان ذلك أَولى بالجواز . والفرق بين نفس « الخلق » الذى به خلق « المخلوق » وبين « المخلوق » معقول .

٢٠

البحث فى قيام الحوادث به تعالى

القول بجواز قيام الصفات بالبارى

وكذلك احتجاجهم بامتناع حلول الحوادث لا ينفع الفلاسفة . فان هذا إنما نفوه لامتناع قيام الحادث (٢٢٢) بالقديم . وهؤلاء الفلاسفة يجوّزون قيام الحادث

بالقديم. ومن جوّز قيام الصفات بالبارى منهم جوز قيام الحوادث به ، مثل كثير من أساطينهم القدماء والمتأخرين ، كأبى البركات وغيره. فهذان قولان معروفان لهم. وأما القول الثالث ، وهو تجويز الصفات دون الأفعال ، فهذا لا أعرف به قائلا منهم. فان كان قد قاله بعضهم ، فالكلام معه كالكلام مع من قال ذلك من أهل الكلام.

قيام الصفات به لا يستلزم التسلسل

وعلى هذا فلا يلزم التسلسل. وإن لزم فانما هو تسلسل فى الآثار ، وهو وجود كلام بعد كلام ، أو فعل بعد فعل. والنزاع فى هذا مشهور. وإنما يعرف نفيه عن الجهمية ، والقدرية ، ومن وافقهم من كُلاَّبىّ ، وكرامىّ ، ومن وافقهم من المتفقهة. وأما أئمة السلف ، وأئمة السنة ، فلا يمنعون هذا ، بل يجوّزونه ، بل يوجبونه ، ويقولون : إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء». بل يقولون : «إنه لم يزل فاعلا ، تقوم به الأفعال الاختيارية بمشيئته وقدرته . وهذا كله مبسوط فى مواضعه.

يلزم من كونه «خالقاً» قيام الصفات الأخرى به

والمقصود هنا أنه يلزم من كونه «فاعلا» قيام الصفات به ، فان «الفعل» أمر وجودى ، و «أن يفعل» من أقسام «الوجود» ، ووجود المخلوق المفعول بلا «خلق» ولا «فعل» ممتنع. وإذا قام «الخلق» به فَـ «العلم» و «القدرة» لازمة «الخلق» ، وقيامها[1] به أولى.

بطلان ما نفوا به الصفات

وإنهم إن قالوا : يستلزم «المفعول» ولا يستلزم «الصفة» لكون الملزوم مفتقراً إلى اللازم ، فهذا من أعظم التناقض. وإن قالوا : إنه لا يستلزمه ، كان ذلك أدلّ على بطلان قولهم فى الصفات والأفعال ، وكان الدليل يدل على قيام «الأفعال» به (٢٢٣) و «الصفات» ، وقيام «الصفات» به أولى من قيام «الأفعال». فبطل ما نفوا به «الصفات» ، وسموه «تركيباً».

تناقضهم فى جمعهم بين وصفه بالكمال والنقصان

و «الواحد» الذى قالوا إنه لا يصدر عنه إلا واحد ، هو الواحد المسلوب عنه الصفات كلها ، بل هو الوجود المقيّد بكل سلب. وهذا لا حقيقة له إلا فى الذهن. وأىّ موجود مخلوق قُدر فهو أكمل من هذا الخيال الذى لا حقيقة له فى الخارج.

---

١ — فى الأصل : «وقيامها».

والتعظيم له إنما نشأ من اعتقاد أنه رب العالمين ، وأنه «واجب الوجود» ، ونحو ذلك من الصفات التى يظهر كمالها . وأما من هذه الجهة النافية السلبية فما من موجود إلا وهو أكمل منه . وإذا كانوا قد جمعوا بين وصفه بذلك الكمال وهذا النقصان الذى يكون كل موجود أكمل منه دلّ على تناقضهم وفساد قولهم ، وكان ما قالوه من الحق حقًّا ، وما قالوه من الباطل باطلاً . وهذه المسائل الالٓهية مبسوطة فى موضعها.[١] ٥

ردّ القول بأن «قياس التمثيل» لا يفيد إلا الظنّ

قياس التمثيل أولى بافادة المطلوب من قياس الشمول

والمقصود هنا الكلام على المنطق ، وما ذكروه من «البرهان» ، وأنهم يعظمون «قياس الشمول» ، ويستخفّون بـ «قياس التمثيل» ، ويزعمون أنه إنما يفيد الظن ، وأن العلم لا يحصل إلا بذاك . وليس الأمر كذلك ، بل هما فى الحقيقة من جنس واحد . و «قياس التمثيل» الصحيح أولى بافادة المطلوب — علماً كان أو ظنًّا — من ١٠ مجرد «قياس الشمول» . ولهذا كان سائر العقلاء يستدلون بِـ «قياس التمثيل» أكثر مما يستدلون بِـ «قياس الشمول» . بل لا يصح «قياس الشمول» فى الأمر العام إلا بتوسط «قياس التمثيل» . وكل ما يحتج به على صحة «قياس الشمول» فى بعض الصور (٢٢٤) فانه يحتج به على صحة «قياس التمثيل» فى تلك الصورة . ومثّلنا هذا بقولهم «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» ، فانه من أشهر أقوالهم الالٓهية الفاسدة . ١٥

القياس التمثيلى أصل للقياس الشمولى

وأما الأقوال الصحيحة فهذا أيضاً ظاهر فيها . فان «القياس الشمولى» لا بد فيه من قضية كلية موجبة ، ولا نتاج عن سالبتين ، ولا عن جزئيّتين ، باتفاقهم . والكلى لا يكون كليًّا إلا فى الذهن . فاذا عرف تحقق بعض أفراده فى الخارج كان ذلك مما يعين على العلم بكونه كليًّا موجباً . فانه إذا أحسّ الانسان ببعض الأفراد الخارجية انتزع منه وصفاً كليًّا ، لا سيما إذا كثرت أفراده . فالعلم بثبوت الوصف المشترك ٢٠ لأصل فى الخارج هو أصل العلم بالقضية الكلية . وحينئذ فـ «القياس التمثيلى» أصل

---

١ — قد تكلم المصنف رحمه الله على هذه المسائل الالهية بغاية البسط فى كتابه «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» .

بـ « القياس الشمولى » . إما أن يكون سبباً فى حصوله . وإما أن يقال : لا يوجد بدونه . فكيف يكون وحده أقوى منه ؟

تحقق الكلى بضرب المثل بفرد من أفراده

وهؤلاء يمثلون الكليات بمثل قول القائل « الكل أعظم من الجزء » ، و « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » ، و « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » ، ونحو ذلك . وما من كلى من هذه الكليات إلا وقد علم من أفراده الخارجة أمور كثيرة . وإذا أريد تحقق هذه الكلية فى النفس ضُرب لها المثل بفرد من أفرادها ، وبُين انتفاء الفارق بينه وبين غيره ، أو ثبوت الجامع . وحينئذ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلى . وهذا حقيقة « قياس التمثيل » .

علم الكلى مع العلم بالمعين أكمل

ولو قدرنا أن « قياس الشمول » لا يفتقر إلى « التمثيل » ، وأن العلم بالقضايا الكلية لا يفتقر إلى العلم بمعيّن أصلاً . فلا يمكن أن يقال : (٢٢٥) « إذا علم الكلى مع العلم بثبوت بعض أفراده فى الخارج كان أنقص من أن يعلمه بدون العلم بذاك المعيّن » ؛ فان العلم بالمعيّن ما زاده إلا كمالا . فتبين أن ما نفوه من صورة « القياس » أكمل مما أثبتوه .

ما ذكروه من تضعيف « قياس التمثيل » هو من كلام متأخريهم

١٥ واعلم أنهم فى المنطق الالهى بل والطبيعى غيّروا بعض ما ذكره أرسطو ، لكن ما زادوه فى الالهى خير من كلام أرسطو ، فانى قد رأيت الكلامين . وأرسطو وأتباعه فى الالهيات أجهل من اليهود والنصارى بكثير كثير . وأما فى الطبيعيات فغالب كلامه جيد . وأما المنطق فكلامه فيه خير من كلامه فى الالهى .

سبب جعلهم صورة قياس الفقهاء ظنياً

وما ذكروه من تضعيف « قياس التمثيل » والاحتجاج عليه بما ذكروه هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالباً . والفقهاء يستعملونه كثيراً فى الموادّ الظنية . وهناك الظن حصل من المادّة ، لا من صورة القياس . فلو صوروا تلك المادّة بـ « قياس الشمول » لم يفد أيضاً إلا الظن . لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة ، فجعلوا صورة قياسهم يقينياً ، وصورة قياس الفقهاء ظنياً .

مثال فاسد لقياس التمثيل

ومثّلوه بأمثلة كلامية ليقرّروا أن المتكلمين يحتجون علينا بالأقيسة الظنّية، كما مثّلوه من الاحتجاج عليهم بأن «الفلك جسم أو مؤلَّف، فكان محدَثاً قياساً على الانسان وغيره من المولدات»، ثم أخذوا يضعفون هذا القياسَ؛ لكن إنما ضعفوه بضعف مادّته. فان هذا الدليل الذى ذكره الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعريه وغيرهم على حدوث الأجسام أدلة ضعيفة لأجل مادّتها، لا لكون صورتها ظنّية. ولهذا لا فرق بين أن يصوروها بصورة «التمثيل» أو «الشمول».

مثال آخر أيضاً فاسد

والآمدى ونحوه ممن يصنف فى الفلسفة ويكره التمثيل بمثل هذا (٢٢٦) لما فيه من التشنيع على المتكلمين، فيمثّل بمثال متفق عليه. كقوله: «العالم موجود، فكان قديماً كالبارى». فان أحداً من العقلاء لا يحتج على قِدم العالم بكونه «موجوداً»، وإلا لزم قِدم كل «موجود». وهذا لا يقوله عاقل. ١٠

إبطال القول بأن «الدوران» و«التقسيم» لا يفيدان إلا الظن

وما ذكروه من أن «قياس التمثيل» إنما يثبت بـ«الدوران» أو «التقسيم»، وكلاهما لا يفيد إلا الظن، قول باطل. ويلزمهم مثل ذلك فى «قياس الشمول».

كون التقسيم الحاصر مفيداً لليقين

أما «التقسيم» فانهم يسلمون أنه يفيد اليقين إذا كان حاصراً. وإذا كان كذلك فانه يمكن حصر المشترك فى أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلا بواحد. وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك «حداً أوسط». فلا يفيد اليقين، ولو استعمل فيه «قياس الشمول».

جواب اعتراضهم على «السبر والتقسيم» بقولهم (ص ٢١٠، س ٢ و٣):

«وهو أيضاً غير يقينى لجواز أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل لذات الأصل لا لخارج، وإلا لزم التسلسل»

قولهم: يجوز أن يكون الحكم لذات الأصل

وأما قوله: «يجوز أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل لذات الأصل، وإلا لزم التسلسل»، فنقول: لا يلزم التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج[1]. أما إذا كان تارة يثبت لخارج[2] وتارة لغير خارج[3] لم يلزم[4] التسلسل. وحينئذ فلا يمتنع أن

١، ٢ و٣ – فى الأصل بالترتيب: «لخارجى» و«لخارجى» و«لغير خارجى» ٤ – بالأصل «لم يزل».

٣٠ ألف

تعلم أن الحكم فى هذا الأصل المعيّن لم يثبت لما يختصّ به ، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره .

فائدتان فى تعليل الحكم بـِ «علة قاصرة»

الخلاف فى جواز التعليل بعلل قاصرة

وهذا كما يقول الفقهاء: إن الحكم يعلل تارة بِـ «علة متعدّية» وتارة بِـ «علة قاصرة». والتعليل بِـ «القاصرة» إذا كانت «منصوصة» جائز باتفاق الفقهاء. وإنما تنازعوا فيما إذا كانت «مستنبطة»، والأكثرون على جواز ذلك، وهو الصحيح. وهو مذهب مالك، والشافعى، وأحمد بن حنبل فى المنصوص عنه، فانه دائماً يعلل بِـ «العلل القاصرة». وهو اختيار أبى الخطّاب[1] وغيره من (٢٢٧) أصحابه ولكن القاضى أبو يَعلى[1] وطائفة وافقوا أصحاب أبى حنيفة فى منعهم التعليل ١٠ بِـ «القاصرة»؛ وهذا من كلام متأخريهم. وسبب ذلك النزاع فى مسئلة تعليل الربو[1] فى الذهب والفضة وأمثالهما، هل العلة فيه «متعدية» أو «قاصرة». وأما أبو حنيفة نفسه وصاحباه لم ينقل عنهم فى ذلك شىء. والذى يليق بعقلهم وفضلهم أنهم لا يمنعون ذلك مطلقاً، كما لا يمتنع فى «المنصوصة».

الفائدة الأولى: قصر الحكم على مورد النص

وفى ذلك فائدتان: قصر الحكم على مورد النص ومنع الالحاق، لئلا يظن الظان أن الحكم يثبت فيما سوى مورد النص. كما يعلل تحريم الميتة بعلة تمنع دخول المذكّى فيها؛ ويعلل تحريم الدم بعلة تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها؛ ويعلل اختصاص الهَدى والأضحية بالأنعام بعلة تمنع دخول غيرها فيها؛ ويعلل وجوب الحدّ فى الخمر بعلة تمنع دخول الدم والميتة فيها؛ وأمثال ذلك كثيرة. بل من يقول إن جميع

---

١ — أبو الخطاب: هو محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذانى (نسبة إلى «كلواذى» قرية ببغداد) ثم الأزجى. شيخ الحنابلة، تفقه على القاضى أبى يعلى، وصنف فى المذهب، والخلاف، والأصول، والشعر الجيد. توفى سنة ٥١٠ هـ ببغداد، ودفن إلى جانب الامام أحمد. قال ابن رجب: قرأت بخط أبى العباس ابن تيمية فى تعاليقه القديمة: رؤى الامام أبو الخطاب فى المنام، فقيل له: «ما فعل الله بك؟» فأنشد.

أتيت ربى بمثل هـذا * فقال: ذا المذهب الرشيد
محفوظ! نم فى الجنان حتى * ينفك السائق الشهيد

الأحكام تثبت بالنص يقول: إنها معلّلة بـ «علل قاصرة». لكن إنما يعلل بـ «العلة المتعدية» نص يتناول بعض أنواع الحكم، فيعلل ذلك الحكم بعلة تتعدى إلى سائر النوع الذى دلّ على ثبوت الحكم فيه نصّ آخر.

الثانية. معرفة حكمة التشريع

والفائدة الثانية: معرفة حكم الشرع وما اشتمل عليه من مصالح العباد فى المعاش والمعاد. فان ذلك مما يزيد به الايمان والعلم، ويكون أعون على التصديق والطاعة، ٥ وأقطع لشبه أهل الالحاد والشناعة، وأنصر لقول من يقول: إن الشرع جميعه إنما شرع لحكمة ورحمة، لم (٢٢٨) يشرع لا لحكمة ورحمة بل لمجرد قهر التعبد ومحض المشيئة.

لا يلزم كون الحكم فى كل أصل لخارج

وإذا كانت الأوصاف فى الأصل قد تكون مختصّة بذات الأصل، وقد تكون مشتركة بينه وبين غيره، خارجة عنه، لم يلزم — إذا كان هذا الأصل ثبت الحكم فيه لخارج مشترك — أن يكون الحكم فى كل أصل لخارج مشترك. ١٠

جواب قولهم (ص ٢١٠، س ٣-٦):

«وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه، الخ»

إمكان العقل حصر أقسام «العقليات»

قوله: «وإن ثبت لخارج، فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى[1] وإن لم يطلع عليه مع[2] البحث عنه، بخلاف ‹الحسّيات›». فيقال: إما أن يكون «التقسيم» فى «العقليات» قد يفيد اليقين، وإما أن لا يفيده بحال. فان كان الأول بطل جعلهم ١٥ «الشرطى المنفصل» من صور القياس البرهانى. وإن كان الثانى بطل كلامهم هذا. ومعلوم أن هذا أحق بالبطلان من ذاك. فان القائل إذا قال: «الوجود» إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممكناً؛ وإما أن يكون قديماً، وإما أن يكون حادثاً؛ وإما أن يكون قائماً بنفسه، وإما أن يكون قائماً بغيره؛ وإما أن يكون مخلوقاً، وإما أن يكون خالقاً؛ ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس «الوجود»، كان هذا حصراً ٢٠

---

١ — لغير ما أبدى: تقدم فى ص ٢١٠، س ٤، وطبع هناك «لغيرها أبدا»، وهو خطأ، وهذا هو الصواب.

٢ — مع: فى الأصل «يقع» وهو من تحريف الناسخ.

لكلى عقلى، بل «الوجود»[١] أعم الكليات. وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه لحصر أقسام بعض أنواعه أولى. وهم يسلمون هذا كله، وهذا هو العلم الأعلى عندهم. فكيف تقولون: إن «السبر والتقسيم» لا يفيد اليقين؟

تمثيل «التقسيم الحاصر» فى مسئلة «الرؤية»

إمكان الرؤية لكل موجود

(٢٢٩) ثم إذا اختلف الناس فى «ما يجوز رؤيته»، فقال بعضهم: المصحّح للرؤية أمر لا يكون إلا وجودياً محضاً. فما كان وجوده أكمل كان أحق أن يرى، وقال آخر: بل المصحّح لها ما يختصّ بالوجود الناقص الذى هو أولى بالعدم، مثل كون الشىء «محدَثاً» مسبوقاً بالعدم، أو «ممكناً» يقبل العدم، كان قول من علّل إمكان الرؤية بما يشترك فيه القديم والحادث[٢]، والواجب والممكن، أولى من هذا.
١٠ فان الرؤية وجود محض، وهى إنما تتعلق بموجود، لا بمعدوم. فما كان أكمل وجوداً، بل كان وجوده واجباً، فهو أحق بها مما يلازمه العدم. ولهذا يشترط فيها النور الذى هو بالوجود أولى من الظلمة. والنور الأشد كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته، بل لضعف الأبصار. فهذا يقتضى أنا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا. ولهذا لم يطق موسى رؤية الله فى الدنيا. لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنة، والله
١٥ قادر على تقوية أبصارنا لنراه.

لا تسمى مسميات الألفاظ المجملة بالشرع

وإذا قيل: هى مشروطة بـ«اللون» و«الجهة» ونحو ذلك مما يمتنع على الله، قيل له: كل ما لا بد منه فى الرؤية لا يمتنع فى حق الله. فاذا قال القائل: لو رؤى للزم كذا، واللازم منتفٍ، كانت إحدى مقدمتيه كاذبة. وهكذا كل ما أخبر به الصادق الذى أخبر بأن المؤمنين يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر. كل ما أخبر به وظن
٢٠ الظان أن فى العقل ما يناقضه، لا بد أن تكون إحدى مقدماته باطلة.

فاذا قال: «لو رؤى لكان متحيزاً، (٢٣٠) أو جسماً، أو كان فى جهة، أو كان ذا لون، وذلك منتفٍ عن الله»، قيل له: جميع هذه الألفاظ مجملة لم يأت شرع بنفى

---

١ — فى الأصل «الموجود» ٢ — فى الأصل «الحدث»

مسميانها حتى تنفى بالشرع وإنما ينفيها من ينفيها بالعقل فيستفسر عن مراده، إذ البحث فى المعانى المعقولة، لا فى مجرد هذه الألفاظ.

ما يطلق عليه لفظ «متحيز»

فيقال: ما تريد بأن المرئىَّ لا بد أن يكون «متحيزاً»؟ فان «المتحيز» فى لغة العرب التى نزل بها القرآن يُعنى به «ما يحوزه غيره»، كما فى قوله تعالى: أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ — الأنفال ٨: ١٦. فهذا تحيز موجودٍ يحيط به إلى موجودات تحيط به، وسُمى «متحيزاً» لأنه تحيزَ من هؤلاء إلى هؤلاء. والمتكلمون يريدون بـ «التحيز» «ما شغل الحيز»، و «الحيز» عندهم «تقدير مكان»، ليس أمراً موجوداً. فالعالم عندهم «متحيز»، وليس فى حيز وجودى. و «المكان» عند أكثرهم وجودىّ.

فاذا أريد بـ «المتحيز» ما يكون فى حيز وجودى منعت المقدمة الأولى، وهو قوله «كل مرئىّ متحيز»، فان سطح العالم يمكن أن يرى، وليس فى عالم آخر. وإن قال: بل أريد به «لا بد أن يكون فى حيز، وإن كان عدمياً». قيل له: العدم ليس بشىء، فمن جعله فى الحيز العدمى لم يجعله فى شىء موجود. ومعلوم أنه ما ثَم موجود إلا الخالق والمخلوق. فاذا كان الخالق بائناً عن المخلوقات كلها لم يكن فى شىء موجود. وإذا قيل: «هو فى حيز معدوم» كان حقيقته أنه ليس فى شىء. فلِمَ قلتَ: إن هذا محال؟[1]

لفظ «الجسم»

وكذلك إذا قال: «يلزم أن يكون جسماً». ففيه إجمال تقدم التنبيه (٢٣١) عليه.[2]

ما يراد بـ «الجهة»

وكذلك إذا قال «فى جهة»، فان «الجهة» يراد بها شىء موجود، وشىء معدوم. فان شرط فى المرئى أن يكون فى جهة موجودة كان هذا باطلاً برؤية سطح العالم. وإن جعل العدم جهة قيل له: إذا كان بائناً عن العالم ليس معه هناك غيره فليس فى جهة وجودية. وإذا سميتَ ما هنالك «جهة». وقلت «هو فى جهة» على هذا التقدير، منعتَ انتفاء اللازم، وقيل لك: العقل والسمع يدلان على ثبوت هذا اللازم، لا

---

١ — وقد أوضح هذا المقام فى «موافقة العقل للنقل»، ج ٤، ص ٦٩، بقوله: فكأنك قلت: «المتحيز ليس فى غيره». وحينئذ فلا [illegible] لك امتناع كون الرب متحيزاً. اهـ.

٢ — وذلك فى مبحث «كون [illegible] التركيب» مجملا يطلق على معان»، اطلب ص ٢٢٣-٢٢٥.

على انتفائه.

كون هذه من أشكل المسائل العقلية

وهذا «التقسيم» مثّلنا به فى مسئلة «الرؤية»، فانها من أشكل المسائل العقلية، وأبعدها من قبول «التقسيم» المنحصر. ومع هذا فان حصر الأقسام فيها ممكن، فكيف بغيرها؟

٥ وحينئذ، فاذا احتج عليها بـ«قياس التمثيل»، فقيل: المخلوقات الموجودة يمكن رؤيتها. فالخالق أحق بامكان الرؤية، لأن المصحح للرؤية فى المخلوقات أمر مشترك بين الخالق والمخلوق، لا يختص بالمخلوق، وإذا كان المشترك مستلزماً لصحة الرؤية ثبتت صحة الرؤية.

الخلاف فى المصحح للرؤية

ولا يجعل المشترك المصحح هو مجرد «الوجود»، كما يسلكه الأشعرى[١]، ومن اتبعه كالقاضى أبى بكر[٢]، و طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم، كالقاضى أبى يعلى؛ بل ١٠ يجعله «القيام بالنفس»، كما يسلكه ابن كُلاّب[٣]، وغيره من مثبتى الرؤية من أصحاب أحمد وغيرهم، كأبى الحسن الزاغونى[٤]؛ أو لا يعين المصحح، بل يجعل قدراً مشتركاً.

---

١ ـ الأشعرى: هو الامام أبو الحسن على بن إسمعيل بن إسحاق بن سالم البصرى، من ذرية أبى موسى الأشعرى الصحابى المشهور، والأشعرى نسبة لـ«أشعر» أحد أجداده قد ولد والشعر على بدنه، انتهت إليه الرئاسة فى الكلام. رئيس الطائفة الأشعرية. نشأ على الاعتزال، ثم رجع عنه، ورد على المعتزلة، وانتصر لمذهب أهل السنة والجماعة، وقد تبعه كثير من العلماء. توفى على الأشهر سنة ٣٢٤ هـ. وصنف تصانيف كثيرة، آخرها «الابانة فى أصول الديانة»، ط. حيدر آباد، سنة ١٣٢١ هـ، ثم بمصر.

٢ ـ القاضى أبو بكر: هو محمد بن الطيب الباقلانى المتكلم، من أتباع الأشعرى، سبقت ترجمته. بص ١٤٢.

٣ ـ ابن كلاب: هو أبو محمد عبد الله بن سعيد «ابن كلاب» (كـ«رمان») القطان التميمى البصرى المتكلم، رئيس الطائفة الكلابية من أهل السنة. كانت بينه وبين المعتزلة مناظرات فى زمن المأمون، توفى بعد سنة ٢٤٠ هـ

ويقال له «ابن كلاب» لشدة مجادلته فى مجلس المناظرة، وهو لقب له مأخوذ من «الكلاب» (كرمان): المهماز، وهو الحديدة التى على خف رائض الخيل أو راكبها، وهذا كما يقال «فلان ابن بجدتها»، لا أن «كلاباً» جد له كما ظن ـ أفاده الزبيدى فى «تاج العروس». ونقول: ولهذا يصح قولنا «الكلابى» مكان «ابن كلاب» كما سماه الشهرستانى فى «الملل والنحل» فقال «عبد الله بن سعيد الكلابى»، كما أن لفظ «الكلابى» يطلق أيضاً على أحد من «الكلابية».

٤ ـ أبو الحسن الزاغونى: هو على بن عبيد الله بن نصر بن السرى، الفقيه الحنبلى، شيخ الحنابلة وواعظهم وأحد أعيانهم. كان متقناً فى علوم شتى من الأصول، والفروع، والوعظ، والحديث، وصنف فى ذلك كله.

ك « التقسيم » الحاصر . وهو أيضاً يفيد اليقين ، (٢٣٢) كما قد بسط فى موضعه .

تمثيل استلزام الارادة العلم

وإذا كانت مسئلة الرؤية والمصحح لها أمكن تقريره على هذا الوجه ، فكيف فيما هو أوضح منها ؟ إذا قيل : الفاعل منا مريد ، وهو متصور لما يفعله ، فالخالق أولى أن يعلم ما خلق . أو قيل : إذا كان الفعل الاختيارى فينا مشروطاً بالعلم ، فهو فى حق الخالق أولى . لأن ما به استلزمت الارادةُ العلمَ إما أن يختص بالعبد ، أو يكون مشتركاً . والأول باطل ، فتعيّن الثانى . لأن استلزام الارادة العلم كمال للفاعل ، لا نقصَ فيه ، و « الواجب » أحق بالكمال الذى لا نقص فيه من « الممكن » المخلوق . فاذا كان العبد يعلم ما يفعل فالبارى أولى أن يعلم ما يفعل .

وجوب الصفات لله تعالى

وإذا قيل : إذا كان الرب حيّاً أمكن كونه سميعاً ، بصيراً ، متكلماً ، وما جاز له من الصفات وجب له . لأن ثبوت صفاته له لا يتوقف على غيره ، ولا يجعله غيره متصفاً بصفات الكمال . لأن من جعل غيره كاملا فهو أحق بالكمال منه ، وغيره مخلوقه ، ويمتنع أن يكون مخلوقه أكمل منه ، بل ويمتنع أن يكون هو الذى أعطاه صفات الكمال ، لأن ذلك يستلزم الدور القبلى . أو غير ذلك من الأدلة التى بسطت فى غير هذا الموضع .

الغرض تمثيل استعمال القياس فى مسائل مشكلة

وهم فى كلامهم فى جنس « القياس » لم يتعرضوا لآحاد المسائل . فنحن لا نحتاج إلى ذلك ، لكن الغرض التمثيل لمسائل قد يشكل على كثير من الناس استعمال « القياس » فيها لأجل المادّة . فتبين أن لها مادّة يمكن أن يستخرج منها أدلة تلك (٢٣٣) المطالب . وتلك المادّة تصور بصورة « الشمول » تارة ، وبصورة « التمثيل » أخرى . لكن إذا صُوّرت بصورة « الشمول » عُلم أن أفرادها لا تتساوى ، وإذا صورت بصورة « التمثيل » علم أن الرّب أحق بكل كمال لا نقص فيه أن يثبت له ، وأحق بنفى كل نقص عنه من نفيه عن سائر الموجودات .

جواب قولهم (ص ٢١٠ ، س ٦-٧) :

« وإن كان منحصراً فن الجائز أن يكون معللا بالمجموع ، أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع »

(بقية التعليق السابق) من مصنفاته فى أصول الدين « الايضاح » مجلد . توفى ببغداد سنة ٥٢٧ هـ — من شذرات الذهب . تنبيه : مر ذكره فى ص ١١٩ ، س ٩ ، وعلقنا عليه هنالك تعليقاً مبهماً ، فهذا وفاؤه ، ولله الحمد .

إمكانه فى المسائل الظنية من الفقه

وأما قولهم : « إذا انحصرت الأقسام فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع ، أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع » ، فيقال : هذا ممكن فى بعض الصور ، كالمسائل الظنية من الفقه أو غيره. إذا قيل : « خيار الأَمَة المعتَقة تحت العبد ، كقصة بَرِيرَة[1] ، إما أن يكون يثبت لكونها كانت تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها » ، أمكن أن يقال : « وإما أن يكون لمجموع الأمرين ».

يمكن العلم بنفى التعليل بما يختص الأصل

لكن تعليله بما يختص الأصل — سواءً كان هو المجموع ، أو بعض منه — يمكن العلم بنفيه ، كما يمكن العلم بغيره من المنفيات. كما إذا قيل : « الانسان إنما كان حسّاساً ، متحركاً بالارادة ، لحيوانيته ، لا لانسانيته ؛ والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان ، فيكون حساساً ، متحركاً بالارادة » ، فلا يمكن أن يدّعى فى مثل هذه أن المختص بالانسان هو « علة كونه حساساً ، متحرّكاً بالارادة » ، بل العلة ليست إلا « المشترك بينه وبين الحيوان ».

القديم واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه

وكذلك إذا قيل : القديم لا يجوز عدمه ، لأن قِدمه إما بنفسه ، (٢٣٤) أو بموجب يجب قدمه بنفسه. وما كان قديماً بنفسه كان موجوداً بنفسه بالضرورة ، فان القدم أخص من الوجود ، فيلزم من ثبوته ثبوت الوجود ، فاذا كان قديماً بنفسه فهو موجود بنفسه بالضرورة. وما كان موجوداً بنفسه فهو واجب بنفسه ، وإلا لافتقر إلى فاعل. فالقديم إما واجب بنفسه ، وإما لازم للواجب بنفسه. وكلاهما ممتنع العدم ، لأنه يستلزم عدم الواجب بنفسه ، ولو عدم لكان قابلا للعدم ، فلا يكون واجباً بنفسه. ولهذا اتفق العقلاء على هذا ، وهو أن القديم إما موجود واجب بنفسه ، وإما لازم لما هو كذلك.

---

١ — بريرة : مشتقة من « البرير » ، وهو ثمر الأراك ، اسم أمة كانت لناس من الأنصار ، وكانت تخدم عائشة قبل أن تعتق ، عاشت إلى خلافة معاوية. وكانت قصة عتقها فى السنة التاسعة أو العاشرة ، وهذا لفظ البخارى عن عائشة : « اشتريت بريرة ... فأعتقتها. فدعاها النبى صلى الله عليه وسلم فخيرها من زوجها. فقالت : لو أعطانى كذا وكذا ما ثبت عنده. فاختارت نفسها ». وعن ابن عباس : « كان زوج بريرة عبداً أسود يقال له مغيث عبداً لبنى فلان. كأنى أنظر إليه يطوف وراءها فى سكك المدينة ».

تناقض من ادعى قديماً ممكن العدم

فاذا قال القائل: «لو كانت الأفلاك قديمة لامتنع عدمها، لكن عدمها ممكن بالأدلة الدالة عليه، فلا تكون قديمة»، لم يجز أن يقال: «بل القديم لا يجوز عدمه لعلة مختصة بالقديم بنفسه، دون ما كان معلولا لغيره»، فالأفلاك، وإن قيل هى قديمة، فهى ممكنة العدم. فان هذا باطل لما ذكرناه من أن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم لقدم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود ٥ بغيره. فمن ادّعى قديماً موجوداً بغيره، وقال إنه مع هذا يمكن عدمه، فقوله متناقض، كما بسط فى موضعه. ولهذا لم يقل أحد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها الإمكان المعروف. وإنما ادّعوا أن لها ماهية باعتبار نفسها، فقيل «الوجود والعدم، ولكن وجب لها الوجود من غيرها».

بطلان القول بقدم الأفلاك مع إمكان عدمها

وقد تبين بطلان هذا فى غير (٢٣٥) هذا الموضع. وبُين أن هذا قول مخالف لجميع العقلاء. حتى أرسطو وأتباعه عندهم لا يكون «ممكناً» إلا المحدَث الذى يمكن وجوده وعدمه. و حتى هؤلاء الذين قالوا بأنها «قديمة يمكن وجودها وعدمها»، كابن سينا وأتباعه، تناقضوا ووافقوا سلفهم وسائر العقلاء. فذكروا فى عدة مواضع أن «الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدَثاً»، وأن «كل ما كان دائماً لا يكون ممكناً». وأما القديم الذى لا يمكن عدمه فليس عندهم «ممكناً». وإن ١٥ كان وجوبه بغيره.

وإنما خالف فى هذا طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه. فلم يمكنهم ذلك إلا بما خالفوا به الرسول مع مخالفة العقول، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه، وموافقتهم فيما أخطئوا فيه وكان كفراً فى الملل، ومع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء. ٢٠

جواب قولهم بص ٢١٠ س ٨-٩

وأما قولهم «ثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل لجواز أن يكون الحكم فى تلك معللا بعلة أخرى»، فيقال: هذا غلط. وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك فى

٣١ ألف

صورة تمتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له فى الأصل مؤثرة فى الحكم مع تخلف غيره من الأوصاف. فانها مختصة بالأصل، فلو كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم فى غير الأصل. وحينئذ فعدمها لا يؤثر. والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك.

٥ وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة فهذا لا بد من نفيه، إما بدليل قاطع، أو ظاهر، أو بأن الأصل عدمه، ويكون «القياس» حينئذ يقينياً أو ظنياً.

والكلام فيما إذا حُصرت أقسام العلة، ونفى التعليل عن كل منها إلا واحد. والنفى قد يكون لنفى التعليل بها فى الأصل، وقد يكون لنفى التعليل مطلقاً. فالأول (٢٣٦) يحتاج معه إلى الثانى فى تلك الصورة، وأما الثانى فهو يتناول النفى فى تلك

١٠ الصورة وغيرها.

جواب قولهم بص ٢١٠ س ١٠

وقولهم: «وإن كان لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه»، فيقال: هذا هو فى معنى السؤال الأول. وهو أن يكون الحكم ثبت لذات المحل، لا لأمر منفصل، وهو التعليل بالعلة القاصرة الواقفة على مورد النص.

جواب قولهم بص ٢١٠ س ١١

وأما قولهم: «إن بُين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم، وأن الحكم لازم لعموم ذاته، فمع بعده يستغنى عن التمثيل»، فيقال: لا بعد فى ذلك، بل كلما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر فانه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع، ويلزمه الحكم.

فوائد التمثيل

وأما قوله: «إنه يستغنى عن التمثيل»، فيقال: نعم، والتمثيل فى مثل هذا يذكر للايضاح، وليتصور للفرع نظير، لأن الكلى إنما وجوده كلى[1] فى الذهن لا فى الخارج،

٢٠ فاذا عرف تحققه فى الخارج كان أيسر لوجود نظيره. ولأن المثال قد يكون ميسرا لاثبات التعليل، بل قد لا يمكن بدونه. وسائر ما تثبت به العلة من «الدوران والمناسبة» وغير ذلك إذا أخذ معه «السبر والتقسيم» أمكن كون «القياس» قطعياً.

١ — فى الأصل «كلياً».

وأيضاً ، فقد يكون « قياس التمثيل » يقينيًّا فى كذا . فان الجمع بين الأصل والفرع كما يكون بإبداء الجامع يكون بإلغاء الفارق ، وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا ، لا يفترقان فى مثل هذا الحكم ، ومساوى المساوى (٢٣٧) مساو . والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل ، كما يعلم بالسمع . فاذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله . لا سيما ٥ إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات . مثل القول بأن شيئاً من السواد عرض مفتقر إلى المحل ، فيقال : سائر أفراد السواد كذلك . بل ويقال : وسائر الألوان كذلك . وكذلك إذا قيل : إن حركة الكواكب تحدث شيئاً بعد شىء . قيل : وسائر الحركات كذلك .

خلاصة هذا البحث

وبالجملة . فقد بينا أن كل « قياس » لا بد فيه من قضية كلية إيجابية ، وبينا أن تلك القضية لا بد أن يعلم صدق كونها كلية . وكل ما به يعلم ذلك [به] يعلم أن الحكم لازم ١٠ لذلك الكلى المشترك . فيمكن جعل ذلك الكلى المشترك هو الجامع بين الأصل والفرع . فكل « قياس شمول » يمكن جعله « قياس تمثيل » . فاذا أفاد اليقين لم يزده « التمثيل » إلا قوة .

إذا علمت إحدى المقدمتين بالنص المعصوم فاستعمال « الشمول » أولى

و « قياس التمثيل » يمكن جعله « قياس شمول » . لكن قد يكون بيان صحته محتاجاً ١٥ إلى بيان إحدى مقدمتيه ، لا سيما الكبرى ، فانها هى فى الغالب التى تحتاج إلى البيان . وإذا كان كذلك « الأصل » المقيس عليه أولاً أسهل فى البيان ، و « قياس التمثيل » أعون على البيان ، إلا إذا كانت القضية الكلية معلومة بنص المعصوم . فهنا يكون الاستدلال بها أولى من الاستدلال (٢٣٨) بـ « قياس التمثيل » لكن الدليل هنا يكون شرعياً لم تعلم إحدى مقدمتيه إلا بنص المعصوم أو الاجماع المعصوم . لم تعلم ٢٠ بمجرد العقل . وهم .

والكلام مع من يجعل موادّ « البرهان » القضايا الكلية المعلومة بدون قول

١ — أضفنا « به » لاستقامة المعنى . ٢ — كذا بالأصل من غير بياض ، ولعل هنا سقطاً .

المعصوم . بل قد يسمون القياس المستدل على إحدى مقدماته بقول المعصوم من «الخطابى» و «الجدلى» ، لأنهم يجعلون تلك القضايا من «المسلمات» و «المقبولات» ، لا من «البرهانيات اليقينيات» .

ضلالهم فى جعل القضايا النبوية غير يقينية

وهذا أيضاً من ضلالهم . فان القضية اليقينية : «ما علم أنها حق علماً يقينيًّا» . فاذا علم بدليل قطعى أن المعصوم لا يقول إلا حقًّا ، وعلم بالضرورة أنه قضى بهذه القضية الكلية ، كما قضى بـ «أن الله بكل شىء عليم» ، و «أن الله خالق كل شىء» ، و «أنه لا نبى بعده» ، ونحو ذلك من القضايا الخبرية التى علم بالضرورة أن المعصوم أخبر بها عامّة كلية ، كان هذا من أحسن الطرق فى حصول اليقين . وهذا الطريق لا يدخل فى «قياسهم البرهانى» ، ولكن هذا لما كان مبنيّاً على مقدمات سمعيّة لم نقررها ١٠ فى هذا الموضع لم نحتجّ به عليهم ، بل احتججنا عليهم بما يسلمونه .

وما بيّناه بمجرد العقل من أن قولهم «العلوم الكسبية لا تحصل إلا بقياسهم البرهانى» قول باطل ، بل هو من أبطل الأباطيل .

هذا فى جانب النفى.[1]

المقام الرابع

(المقام الايجابى فى «الأقيسة والتصديقات»)

(فى قولهم : إن القياس يفيد العلم بالتصديقات)

فصل

كونه أدق المقامات

وأما المقام الثانى ، وهو المقام الرابع من المقامات[239] الأربعة المذكورة أولاً . وهو أدقّ المقامات .

١ — بالهامش هنا : «يتلوه الورق الأبيض ، أوله : «وواضع المنطق»» . وذلك الورق لا يوجد فى الكتاب .

تبصرة على ما تقدم من المقامات

فان ما نبهنا عليه خطأهم فى منع إمكان «التصور» إلا بـ «الحد». بل ومن فى دعوى حصول «التصوّر» بـ «الحد». ونفى انحصار «التصديق» فيما ذكروه من «القياس» مدركه قريب، والعلم به ظاهر، وخطأ المنطقيين فيه واضح بأدنى تدبر. وإنما يلبّسون على الناس بالتهويل والتطويل.

المقامان الأول والثانى

وأظهرها خطأً دعواهم أن «التصورات» المطلوبة لا تحصل إلا بما ذكروه من «الحد». ثم أن مجرّد «الحدّ» يفيد «تصوّر» الحقائق الثابتة فى الخارج بمجرد قول الحادّ، سواءً جعل «الحد» هو الجملة التامّة الخبرية التى يسمونها «القضية» و«التقييد الخبرى»، أو جعل «الحدّ» هو خبر المبتدأ المفرد وإن كان له صفات تقيّده وتميزه. ١٠

فانه إذا قال: «ما الانسان؟» فقيل: «الحيوان الناطق»، أو قيل: «الانسان الحيوان الناطق»، فقد يقال: الحد هو قولك: «الانسان هو الحيوان الناطق»؛ وقد يقال: بل الحد «الحيوان الناطق». وهذا فى حكم المفرد، وليس هذا كلاماً تامّاً يحسن السكوت عليه إن لم يُقدّر له مبتدأ يكون خبراً عنه، أو جعل مبتدأ خبر محذوف. ومن جعل هذا وحده هو الحد، وجعله بمجرده يفيد تصور الحقيقة، فقوله أبعد عن الصواب. ١٥

المقام الثالث

وبعد ذلك قولهم: إن شيئاً من «التصديقات» المطلوبة لا ينال (٢٤٠) إلا بما ذكروه من «القياس». فان هذا النفى العام أمر لا سبيل إلى العلم به، ولا يقوم عليه دليل أصلاً. وقد أشرنا إلى فساد ما ذكروه مع أنه معلوم البطلان بما يحصل من «التصديقات» المطلوبة بدون ما ذكروه من «القياس»، كما يحصل «تصورات» مطلوبة بدون ما يذكرونه من «الحد». ٢٠

بخلاف هذا المقام الرابع. فان كون «القياس» المؤلف من مقدمتين يفيد

« النتيجة » هو أمر صحيح فى نفسه .

كون القياس المنطق عديم التأثير فى العلم وجوداً وعدماً

ليس فى المنطق فائدة علمية

لكن الذى بيّنه نظّار المسلمين فى كلامهم على هذا المنطق اليونانى المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أن ما ذكروه من صور « القياس » وموادّه ، مع كثرة التعب ٥ العظيم ، ليس فيه فائدة علمية . بل كل ما يمكن علمه بـ « قياسهم » المنطق يمكن علمه بدون « قياسهم » المنطق ، وما لا يمكن علمه بدون « قياسهم » لا يمكن علمه بـ « قياسهم » . فلم يكن فى « قياسهم » لا تحصيل العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه ، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه . فصار عديم التأثير فى العلم وجوداً وعدماً ، ولكن فيه تطويل كثير متعب . فهو مع أنه لا ينفع فى العلم ، فيه إتعاب الأذهان ، وتضييع الزمان ، ١٠ وكثرة الهذيان .

كونه من الأسباب المعوقة عن حصول العلم

والمطلوب من الأدلة والبراهين بيان العلم ، وبيان الطرق المؤدّية إلى العلم . قالوا (يعنى نظار المسلمين) : وهذا لا يفيد هذا المطلوب ، بل قد يكون من الأسباب المعوّقة له لما فيه من كثرة تعب الذهن . كمن يريد أن (٢٤١) يسلك الطريق ليذهب إلى مكة أو غيرها من البلاد . فاذا سلك الطريق المستقيم المعروف وصل فى مدة قريبة بسعى ١٥ معتدل . وإذا قُيض له من يسلك به التعاسيف — والعسف فى اللغة : الأخذ على غير طريق بحيث يدور به طرقا دائرة — ويسلك به مسالك منحرفة فانه يتعب تعباً كثيراً حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل . وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب ، فيعتقد اعتقادات فاسدة . وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والاعياء ، فلا هو نال مطلوبه ، ولا هو استراح . هذا إذا بقى فى الجهل البسيط . وهكذا هؤلاء .

قال أحد أئمتهم عند موته : ما علمت شيئاً

ولهذا حكى من كان حاضراً عند موت إمام المنطقيين فى زمانه الخونجى[1] صاحب « الموجز » و « كشف الأسرار » وغيرهما أنه قال عند موته : « أموت وما

---

١ — الخونجى : هو القاضى أفضل الدين محمد الخونجى المتوفى سنة ٦٤٩ هـ ، وقد تقدمت هذه الحكاية عنه مع ترجمته فى ص ١١٤ .

علمت شيئاً إلا على بأن « الممكن يفتقر إلى الواجب » ؛ ثم قال : « الافتقار وصف سلبي . أموت وما علمت شيئاً » .

فهذا حالهم إذا كان منتهى أحدهم الجهل البسيط . وأما من كان منتهاه الجهل المركب فكثير . والواصل منهم إلى علم يُشَبَّهون بمن قيل له « أين أذنك ؟ » . فأدار يده فوق رأسه ومدّها إلى أذنه بكلفة وقد كان يمكنه أن يوصلها إلى أذنه من تحت رأسه ، فهو أسهل وأقرب . ٥

استعمال طرق غير الفطرية تعذيب للنفوس بلا منفعة

مثال ذلك من علم الحساب

والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية[1] كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها . كما لو قيل لرجل : « اقسم هذه الدراهم (٢٤٢) بين هؤلاء النفر بالسويّة » ، فان هذا ممكن بلا كلفة . فلو قال له قائل : اصبر ، فانه لا يمكنك « القسمة » حتى تعرف حدها ، وتميّز بينها وبين « الضرب » . فان « القسمة » عكس « الضرب » ، فان « الضرب » هو تضعيف آحاد أحد العددين بآحاد العدد الآخر ، و « القسمة » توزيع آحاد أحد العددين على آحاد العدد الآخر . ولهذا إذا ضرب « الخارج بالقسمة » فى « المقسوم عليه » عاد « المقسوم » ، وإذا قسم « المرتفع بالضرب » على أحد « المضروبين » خرج « المضروب » الآخر . ثم يقال : ما ذكرته فى حدّ « الضرب » لا يصح ، فانه إنما يتناول ضرب العدد الصحيح ، لا يتناول ضرب المكسور : بل الحد الجامع لهما أن يقال : « الضرب طلب جملة تكون نسبتها إلى أحد المضروبين كنسبة الواحد إلى المضروب الآخر » . فاذا قيل : اضرب النصف فى الربع ، فالخارج هو الثمن . ونسبته إلى الربع كنسبة النصف إلى الواحد . ١٠ ١٥

فهذا وإن كان كلاماً صحيحاً ، لكن من المعلوم أن من معه مال يريد أن يقسمه بين عدد يعرفهم بالسويّة إذا ألزم نفسه أنه لا يقسمه حتى يتصور هذا كله كان هذا ٢٠

---

[1] — الفطرية : فى أصلنا : « الفطرة » ، وفى « س » : « النظرية » .

تعذيباً له بلا فائدة. وقد لا يفهم هذا الكلام، وقد يعرض له فيه إشكالات.

«الدليل» ما كان موصلا إلى المطلوب

فكذلك «الدليل» و «البرهان». فان الدليل هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود. وكل ما كان مستلزماً لغيره فانه يمكن أن يستدل به عليه. ولهذا قيل:
٥ الدليل ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم أو ظن. وبعض المتكلمين يخص لفظ «الدليل» بما يوصل إلى العلم، ويسمى ما يوصل إلى الظن «أمارة». وهذا اصطلاح من اصطلح عليه من المعتزلة (٢٤٣) ومن تلقاه عنهم.

فالمقصود أن كل ما كان مستلزماً لغيره بحيث يكون ملزوماً له فانه يكون دليلا عليه وبرهاناً له، سواءً كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودياً والآخر
١٠ عدمياً. فأبداً الدليل ملزوم للدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

اختلاف عدد المقدمات باختلاف علم المستدل

ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى عُلمتْ عُلم المطلوب. وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات، وأربع، وخمس، وأكثر، ليس لذلك حدّ مقدر يتساوى فيه جميع الناس فى جميع المطالب. بل ذلك بحسب علم المستدل الطالب بأحوال المطلوب، والدليل، ولوازم ذلك وملزوماته.

مثال ما يحتاج إلى مقدمة واحدة

فاذا قُدر أنه قد عرف ما به يعلم المطلوب إلا مقدمة واحدة كان دليله الذى يحتاج إلى بيانه له تلك المقدمة. كمن علم أن «الخمر محرّم»، وعلم أن «النبيذ المتنازع فيه مسكر»، لكن لم يعلم أن «كل مسكر هو خمر»، فهو لا يحتاج إلا إلى هذه المقدمة. فاذا قيل: ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «كل مسكر خمر»، حصل مطلوبه، ولم يحتج إلى أن يقال: «كل نبيذ مسكر» و «كل مسكر
٢٠ خمر»، ولا أن يقال: «كل مسكر خمر» و «كل خمر حرام». فان هذا كله معلوم له، لم يكن يخفى عليه إلا أن اسم «الخمر» هل هو مختص ببعض المسكرات كما ظنه طائفة من علماء المسلمين، (٢٤٤) أو هو شامل لكل مسكر. فاذا ثبت له عن صاحب الشرع

أنه جعله عامًّا لا خاصًّا حصل مطلوبه. وهذا الحديث فى صحيح مسلم، ويروى بلفظين: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام».

الدليل النبوى ليس على النظم اليونانى

ولم يقل: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام» كالنظم اليونانى، وإن كان روى فى بعض طرق الحديث فليس بثابت. فان النبى صلى الله عليه وسلم أجلّ قدراً فى علمه وبيانه من أن يتكلم بمثل هذيانهم. فانه إن قصد مجرد تعريف الحكم لم يحتج مع قوله إلى دليل. وإن قصد بيان الدليل، كما بيّن الله فى القرآن عامّة المطالب الالهية التى تُقرّر الايمان بالله ورسله واليوم الآخر، فهو صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق وأحسنهم بياناً له.

فعلم أنه ليس جميع المطالب يحتاج إلى مقدمتين، ولا يكفى فى جميعها مقدمتان، بل يذكر ما يحصل به البيان والدلالة، سواءً كان مقدمة، أو مقدمتين، أو أكثر. وما قُصد به هدًى عاماً[2] كالقرآن الذى أنزله الله بياناً للناس يذكر فيه من الأدلة ما ينتفع به الناس عامّة.

السفسطة المشككة مرض

وأما ما قد يعرض لبعضهم فى بعض الأحوال من سفسطة تشككه فى المعلومات فتلك من جنس المرض والوساوس. وهذه إنما يمكن بيان أنواعها العامة، وأما ما يختص به كل شخص فلا ضابط له حتى يذكر فى كلام. بل هذا يزول بأسباب تختص بصاحبه، كدعائه لنفسه، ومخاطبة شخص معيّن له بما يناسب حاله، ونظره هو فيما يخص حاله، ونحو ذلك.

لا يفيد قياسهم إلا العلم بالكليات

وأيضاً فما يذكرونه من (٢٤٥) «القياس» لا يفيد إلا العلم بأمور كلية، لا يفيد العلم بشىء معيّن من الموجودات، ثم تلك الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها بما هو أيسر من «قياسهم»، فلا تعلم كلية بـ«قياسهم» الا والعلم بجزئياتها ممكن بدون

١ — تقدم بيان تخريج الحديث بهذا اللفظ على ص ١١١، وكلام المصنف عليه بالبسط، ص ١١١-١١٢.

٢ — هدى عاماً: بالنصب فى أصلنا وفى «س»، فان كان نائب فاعل لـ«قصد» فصوابه الرفع.

« قياسهم الشمولى » ، وربما كان أيسر . فان العلم بالمعينات قد يكون أبين من العلم بالكليات . وهذا مبسوط فى موضعه .

ليس فى قياسهم إلا صورة الدليل من غير بيان صحته أو فساده

والمقصود هنا أن المطلوب هو العلم ، والطريق إليه هو الدليل . فمن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه ، سواءً نظمه بقياسهم أم لا . ومن لم يعرف دليله لم ينفعه قياسهم . ولا يقال إن قياسهم يعرِّف صحيح الأدلة من فاسدها ، فان هذا إنما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم . فان قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته . وأما كون الدليل المعيّن مستلزماً لمدلوله فهذا ليس فى قياسهم ما يتعرض له بنفى ولا إثبات . وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات التى اشتمل عليها الدليل ، وليس فى قياسهم بيان صحة شىء من المقدمات ولا فسادها . وإنما يتكلمون فى هذا إذا تكلموا فى موادّ القياس ، وهو الكلام فى المقدمات من جهة ما يصدق بها . وكلامهم فى هذا فيه خطأ كثير ، كما نُبِّه عليه فى موضع آخر .

الحقيقة المعتبرة فى كل دليل هو « اللزوم »

والمقصود هنا أن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل فى العالم هو « اللزوم » . فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ « اللزوم » ولا تصور معنى هذا اللفظ . بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا ، (٢٤٦) أو أنه إذا كان كذا كان كذا ، وأمثال هذا ، فقد علم « اللزوم » . كما يعرف أن كل ما فى الوجود فهو آية لله ، فانه مفتقر إليه محتاج إليه ، لا بد له منه ، فيلزم من وجوده وجود الصانع .

لا يوجد حادث بدون محدث

وكما يعلم أن المحدَث لا بد له من محدِث ، كما قال تعالى : أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ – الطور ٥٢ : ٣٥ . وفى الصحيحين عن جُبَيْر بن مُطْعِم أنه لما قدم فى فداء الأسرى عام بدرٍ سمع النبى صلى الله عليه وسلم يقرأ فى المغرب بـ « الطور » . قال : « فلما سمعت قوله : أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ – الطور ٥٢ : ٣٥

أحسست بفؤادى قد انصدع »[1].

وجه الدليل فى آية الطور

فان هذا تقسيم حاصر. يقول : أخلقوا من غير خالق خلقهم ؟ فهذا ممتنع فى بداية العقول. أم هم خلقوا أنفسهم ؟ فهذا أشد امتناعاً. فعلم أن لهم خالقاً خلقهم. وهو سبحانه ذكر الدليل بصيغة استفهام الانكار ليبيّن أن هذه القضية التى استدل بها فطريّه، بديهيّة، مستقرّة فى النفوس، لا يمكن أحداً إنكارها. فلايمكن صحيح الفطرة أن يدّعى وجود حادث بدون محدِث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه. ٥

كتاب «درء تعارض العقل والنقل» للمصنف

وقد بسطنا الكلام على ما قاله الناس فى هذا المقام من «الحدوث والامكان» و «علة الافتقار إلى المؤثر»، وذكرنا عامة طرائق أهل الأرض فى «إثبات الصانع» من المتكلمين، والفلاسفة، وطرق الأنبياء صلوات الله عليهم، وما سلكه عامة نظار الاسلام من معتزلىّ، وكرّامىّ، وكُلاّبىّ، وأشعرى، وفيلسوف، وغيرهم، فى غير موضع؛ مثل كتاب (٢٤٧) «درء تعارض العقل والنقل»[2]، وغير ذلك. ١٠

---

١ — أخرجه البخارى فى التفسير بلفظ : «فلما بلغ هذه الآية : أم خلقوا من غير شىء — إلى قوله — مصيطرون — الطور ٥٢ : ٣٥-٣٧ — كاد قلبي أن يطير». وفى المغازى بلفظ : قال : «وذلك أول ما وقر الايمان فى قلبي». قال الحافظ ابن حجر : ولسعيد بن منصور عن هشيم عن الزهرى : «فكأنما صدع قلبي حين سمعت القرآن». وكان جبير بن مطعم (بن عدى بن نوفل بن عبد مناف) يومئذ مشركاً، وكان ذلك فى السنة الثانية من الهجرة، ثم أسلم عام خيبر، وكان من أنسب قريش لقريش، رضى الله تعالى عنه. مات بالمدينة سنة ثمان أو تسع وخمسين.

٢ — «تعارض العقل والنقل» : هو الكتاب المعروف باسم «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل» المطبوع على هامش كتاب «منهاج السنة النبوية فى رد الشيعة والقدرية» للمصنف أيضاً بمط. الأميرية بمصر، سنة ١٣٢١-٢٣ ﻫ فى ٤ مجلدات. قد فات صاحب «كشف الظنون» ذكره، فاستدركه عليه اسمعيل باشا البابانى فى «إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون» ط. استانبول سنة ١٣٦٤ ﻫ. بدأه المصنف بذكر أصل فاسد للمتكلمين بقولهم «إذا تعارض النقل والعقل، الخ»، ومنه سمى الكتاب مختصراً بهذا الاسم.

وقد نوه الحافظ ابن القيم رح بهذا الكتاب فى كتابه «طريق الهجرتين» بقوله : «فاذا رأى المؤمن المتكلمين قد تعدى أحدهم إلى ما جاء به الرسول يناقضه ويعارضه فليعلم أنهم لا طريق لهم إلى ذلك أبداً، ولا يقع ردهم إلا على أمثالهم وأشباههم. وأما ما جاء به الرسول فمحفوظ من تطرق المعارضة والمناقضة إليه . . . ولو لا أن كل مسائل القوم وشبههم التى خالفوا فيها النصوص بهذه المثابة لذكرنا من أمثلة ذلك ما تقر به عيون أهل الايمان. وقد كفانا شيخ الاسلام ابن تيمية هذا المقصد فى عامة كتبه، لا سيما كتابه

وكذلك بينا طرق الناس فى إثبات العلم بالنبوات فى «شرح الاصبهانية»[1] و«كتاب الردّ على النصارى»[2] وغيرهما.

تيسير الله على الناس الأدلة الضرورية

وبينا أن كثيراً من النظار يسلك طريقاً فى الاستدلال على المطلوب ويقول: لا يوصل إلى المطلوب إلا بهذا الطريق، ولا يكون الأمر كما قاله فى النفى وإن كان مصيباً فى صحة ذلك الطريق. فان المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسّر الله على

(بقية التعليق السابق) الذى وسمه بـ «بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح». فمزق فيه شملهم كل ممزق، وكشف أسرارهم، وهتك أستارهم. فجزاه الله عن الاسلام وأهله من أفضل الجزاء — انتهى ملخصاً.

وذكر المصنف له ههنا يدل على أن هذا الكتاب، أعنى «كتاب الرد على المنطقيين»، متأخر فى التصنيف عن ذاك.

١ — «شرح الأصبهانية»: هو كتاب للمصنف مشهور باسم «شرح العقيدة الأصفهانية» قد طبع فى المجلد الخامس من «مجموعة فتاوى ابن تيمية» بمصر سنة ١٣٢٩ هـ، صفحاته ١٥٢ من القطع الكبير.

قال فى أوله: سئل شيخ الاسلام وهو مقيم بالديار المصرية فى شهور سنة اثنى عشر وسبعمائة أن يشرح «العقيدة» التى ألفها الشيخ شمس الدين محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافى الشهير بشمس الدين الأصفهانى، مولده بأصفهان سنة ٦١٦ ووفاته سنة ٦٨٨ هـ، الامام المتكلم المشهور الذى قيل إنه لم يدخل إلى الديار المصرية أحد من رؤوس علماء الكلام مثله، وأن يبين ما فيها. فأجاب إلى ذلك واعتذر بأنه لا بد عند شرح ذلك الكلام من مخالفة بعض مقاصده لما توجبه قواعد الإسلام... وليعلم أن الشرح المطلوب اشتمل مع اختصاره على غرر قواعد أصول الدين التى لم ينهض بتحقيق الحق فيها إلا الجهابذة النقاد من سادات الأولين والآخرين — انتهى.

ويؤخذ من هذا تاريخ تصنيف هذا الرد، وأن المصنف لم يكتبه قبل سنة ٧١٢ هـ على الأقل، أو أنه ابتدأه قبل ذلك كما مر فى مقدمته لهذا الرد وأن إتمامه قد امتد إلى هذا الوقت. وعلى كل هو متأخر فى التصنيف عن «شرح العقيدة الأصفهانية».

٢ — «كتاب الرد على النصارى»: هو المعروف بـ «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» زاد فى أوله فى «كشف الظنون» لفظ «بيان». طبع بمصر سنة ١٣٢٣ هـ فى ٤ مجلدات، تزيد صفحاته على ١٤٠٠ صفحة بالقطع الصغير. رد فيه على رسالة تنسب إلى بولص الراهب أسقف صيدا الأنطاكى المتقدم عصراً، التى سماها «الكتاب المنطيق الدولة خانى المبرهن عن الاعتقاد الصحيح والرأى المستقيم». وهى عمدة النصارى التى يعتمد عليها علماؤهم. ومضمونها ستة فصول: ١ - دعواهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يبعث إليهم بل إلى أهل الجاهلية؛ ٢ - دعواهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أثنى فى القرآن على دينهم ومدحه؛ ٣ - دعواهم أن نبوات الأنبياء تشهد لدينهم بأنه حق، فيجب التمسك به؛ ٤ - تقرير ذلك بالمعقول؛ ٥ - دعواهم أنهم موحدون؛ و ٦ - أن المسيح عليه السلام جاء بعد موسى عليه السلام بغاية الكمال، فلا حاجة إلى شرع مزيد على الغاية. فذكر المصنف مدعاهم بألفاظهم بأعيانها فصلا فصلا. وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب. فجاء الكتاب فريداً فى بابه، مشحوناً بفوائد كلها برهان، وهدى، ونور.

عقول الناس معرفة أدلته. فأدلة إثبات الصانع وتوحيده، وأعلام النبوة وأدلتها كثيرة جداً، وطرق الناس فى معرفتها كثيرة. وكثير من الطرق لا يحتاج إليه أكثر الناس، وإنما يحتاج إليه من لم يعرف غيره، أو من أعرض عن غيره.

اعتياد بعض الناس النظر الطويل

وبعض الناس يكون الطريق كلما كان أدقّ وأخفى وأكثر مقدمات وأطول كان أنفع له، لأن نفسه اعتادت النظر الطويل فى الأمور الدقيقة. فاذا كان الدليل قليل المقدمات، أو كانت جليّة، لم تفرح نفسه به. ومثل هذا قد يستعمل معه الطريق الكلامية المنطقية وغيرها لمناسبتها لعادته، لا لكون العلم بالمطلوب متوقفاً عليها مطلقاً. فان من الناس من إذا عرف ما يعرفه جمهور الناس وعمومهم، أو ما يمكن غير الأذكياء معرفته، لم يكن عند نفسه قد امتاز عنهم بعلم، فيحب معرفة الأمور الخفية الدقيقة الكثيرة المقدمات. وهذا يسلك معه هذه السبيل. ١٠

تدريب الذهن

وأيضاً، فان النظر فى العلوم الدقيقة يَفتِق الذهن ويدرّبه ويقوّيه على العلم. (٢٤٨) فيصير مثل كثرة الرمى بالنُّشّاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمى والركوب وإن لم يكن ذلك وقت قتال. وهذا مقصد حسن.

«الرياضة» ثلاثة أنواع

ولهذا كان كثير من علماء السنّة يرغب فى النظر فى العلوم الصادقة الدقيقة، كالجبر والمقابلة، وعَوِيص الفرائض، والوصايا، والدور، لشحذ الذهن. فانه علم صحيح ١٥ فى نفسه، ولهذا يسمى «الرياضى». فان لفظ «الرياضة» يستعمل فى ثلاثة أنواع: فى رياضة الأبدان بالحركة والمشى، كما يذكر ذلك الأطباء وغيرهم؛ وفى رياضة النفوس بالأخلاق الحسنة المعتدلة، والآداب المحمودة؛ وفى رياضة الأذهان بمعرفة دقيق العلم والبحث عن الأمور الغامضة.

تحدثوا بالفرائض

ويروى عن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — أنه قال: «إذا لَهَوتم فالْهُوا بالرمى، وإذا تحدّثتم فتحدثوا بالفرائض».[1] أراد: إذا لَهَوا بعمل أن يَلْهُوا بعمل ينفعهم فى دينهم — وهو الرمى؛ وإذا لَهَوا بكلام لَهَوا بكلام ينفعهم أيضاً

١ — تقدم بيان هذا الأثر فى «المقام الثالث»، ص ١٣٧، س ١-٢. وسيأتى بيان تخريجه فى ص ٤٣٤، ت ١.

فى عقلهم ودينهم — وهو الفرائض.

علم الفرائض نوعان

وعلم الفرائض نوعان: أحكام، وحساب.

الأحكام ثلاثة أنواع

فالأحكام ثلاثة أنواع. أحدها: علم الأحكام على مذهب بعض الفقهاء، وهذا أولها. ويليه علم أقاويل الصحابة والعلماء فيما اختلف فيه منها. ويليه علم أدلّة ذلك من الكتاب والسنة.

وأما علم حساب الفرائض، فمعرفة أصول المسائل وتصحيحها، والمناسخات، وقسمة التركات. وللفرائض فى ذلك طرق معلومة وكتب مصنّفة. وهذا الثانى كله علم معقول يُعلم بالعقل، كما يعلم بالعقل (٢٤٩) سائر حساب المعاملات، وغير ذلك من الأنواع التى يحتاج إليها الناس.

علم الجبر والمقابلة

ثم قد ذكروا حساب المجهولات الملقّب بحساب «الجبر والمقابلة»[1]. وهو علم قديم. لكن إدخاله فى الوصايا، والدور، ونحو ذلك، أول من عُرف أنه أدخله فى ذلك محمد بن موسى الخوارزمى[2]. وبعض الناس يذكر عن على بن أبى طالب — رضى الله عنه — أنه تكلم فى ذلك، وأنه تعلم ذلك من يهودى. وهذا كذب على علىّ — رضى الله عنه.

---

١ — علم الجبر والمقابلة: (Algebra) هو من فروع علم الحساب لأنه علم يعرف فيه كيفية استخراج مجهولات عددية من معلومات مخصوصة على وجه مخصوص. ومعنى «الجبر» زيادة قدر ما نقص من الجملة المعادلة بالاستثناء فى الجملة الأخرى ليتعادلا. ومعنى «المقابلة» إسقاط الزائد من إحدى الجملتين للتعادل.

واضع الجبر والمقابلة: أول من صنف فيه الاستاذ أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمى. ولأبى كامل شجاع بن أسلم «كتاب الجبر والمقابلة» مجلد. ذكر فيه أنه كان كثير النظر فى كتب العلماء بالحساب، فرأى كتاب محمد بن موسى الخوارزمى المعروف بالجبر والمقابلة أصحها أصلا، وأصدقها قياساً. وكان مما يجب علينا من التقدمة والاقرار له بالمعرفة والفضل إذ كان السابق إلى «كتاب الجبر والمقابلة»، والمبتدى له، والمخترع لما فيه من الأصول، الخ — انتهى — من كشف الظنون. قد طبع «الكتاب المختصر فى حساب الجبر والمقابلة» للخوارزمى مع ترجمة باللغة الانكليزية لموسيو فريدرك روزن بلندن سنة ١٨٣٠-٣١ م، صفحاته ١٢٣ و ٢٠٨ و ١٦ — معجم المطبوعات لسركيس.

٢ — الخوارزمى: يكنى أبا عبد الله، أصله من خوارزم، وكان منقطعاً إلى خزانة كتب الحكمة للمأمون، وهو من أصحاب علم الهيئة. وله من الكتب «كتاب الجبر والمقابلة»، وهو أول من صنف فيه. وصنف بعده أبو كامل شجاع بن أسلم «كتاب الوصايا بالجبر والمقابلة» — أخبار الحكماء وكشف الظنون. [illegible] ٥-٢ م — بروكلمان.

«الدور» ثلاثة أنواع

ونحن قد بينا فى الكتاب المصنف فى الدور لما ذكرنا فيه أن لفظ «الدور» يقال على ثلاثة أنواع.

الأول: الدور الكونى

«الدور الكونى» الذى يذكر فى الأدلة العقلية أنه «لا يكون هذا حتى يكون هذا، ولا يكون هذا حتى يكون هذا». وطائفة من النظار كالرازى يقولون هو ممتنع. والصواب أنه نوعان، كما يقوله الآمدى وغيره: دور قَبْلِي، و دور مَعِيّ. ٥
ﻓ «الدور القبلى» ممتنع، و «الدور المعى» ممكن.

الدور القبلى

ﻓ «الدور القبلى» الذى يذكر فى العلل، وفى الفاعل والمؤثر، ونحو ذلك. مثل أن يقال: «لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلا للآخر، لأنه يفضى إلى الدور». وهو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا؛ وذاك فاعل لهذا، وهذا فاعل لذاك. فيكون الشيء فاعلا لفاعله، ويكون قبل قبله. وقد أورد الرازى وغيره عليه ١٠ إشكالات ذكرناها وبيّنا وجه حلها فى طرق إثبات الصانع.

الدور المعى

وأما «الدور المعى» فهو كدَور الشرط مع المشروط، وأحد المتضائفين مع الآخر. إذا قيل: «صفات الرب لا تكون إلا مع ذاته، ولا تكون ذاته إلا مع صفاته»، فهذا صحيح. وكذلك[٢٥٠] إذا قيل: «لا تكون الأبوة إلا مع البنوّة، ولا تكون البنوة إلا مع الأبوة». ١٥

الثانى: الدور الحكمى

والنوع الثانى مما يسمى دوراً «الدور الحكمى الفقهى» المذكور فى المسئلة السريجيّة[1] وغيرها. وقد أفردنا فى هذا مصنفات وبينا حقيقة هذا الدور، وأنه باطل عقلا وشرعاً. وبينا فى مصنف آخر هل فى الشريعة شيء من هذا الدور أم لا.

الثالث: الدور الحسابى

والنوع الثالث «الدور الحسابى». وهو أن يقال: «لا يعلم هذا حتى يعلم هذا». فهذا هو الذى يطلب حله بحساب «الجبر والمقابلة».

---

١ — المسئلة السريجية: مشهورة فى الطلاق بين الشافعية، فألفوا فيها مؤلفات. منها رسالتان للامام الغزالى: إحداهما فى وقوع الطلاق، وهى المسماة بـ «غاية الغور فى دراية الدور»، وهى بسيطة. والثانية فى عدم وقوعه، سماها «الغور فى الدور»، وهى مختصرة، رجع فيها عن الأولى واعتذر — عن كشف الظنون.

استغناء الشريعة عن الجبر والمقابلة

وقد ذكر كثير من متأخرى الفقهاء مسائل، وذكروا أنها لا تنحلّ الا بطريق الجبر والمقابلة. وقد بينا أنه يمكن الجواب عن كل مسئلة شرعية جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم بدون حساب الجبر والمقابلة، وإن كان أيضاً حساب الجبر والمقابلة صحيحاً. وقد كان لأبي وجدّى[1] — رحمهما الله — فيه من النصيب ما قد عرف.

٥

ليست شريعة الاسلام موقوفة على شيء من علومهم

فنحن قد بيّنا أن شريعة الاسلام ومعرفتها ليست موقوفة على شيء يتعلم من غير المسلمين أصلاً وإن كان طريقاً صحيحاً. بل طريق الجبر والمقابلة فيها تطويل يغنى الله عنه بغيره، كما ذكرنا فى المنطق.

وهكذا كل ما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم، مثل العلم بجهة القبلة، والعلم بمواقيت الصلوٰة، والعلم بطلوع الفجر، والعلم بالهلال. فكل هذا يمكن العلم به بالطرق المعروفة التى كان الصحابة والتابعون لهم باحسان يسلكونها، ولا يحتاج معها إلى شيء آخر، وإن كان كثير من (٢٥١) الناس قد أحدثوا طرقاً أخر، وكثير منهم يظن أنه لا يمكن المعرفة بالشريعة إلا بها. وهذا من جهلهم.

١٠

العلم بجهة القبلة

أطوال البلاد وأعراضها

كما يظن طائفة من الناس أن العلم بالقبلة لا يمكن إلا بمعرفة «أطوال» البلاد و«عروضها».

---

١ — أبي وجدى: أما جده فهو شيخ الاسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبى القاسم بن الخضر بن محمد بن على بن تيمية الحرانى، الفقيه الحنبلى، الامام، المقرئ، المحدث، المفسر، الأصولى، النحوى، وأحد الحفاظ الأعلام. ولد سنة ٥٩٠ ﻫ تقريباً، وتوفى سنة ٦٥٣ ﻫ بحران. قيل فيه: ألين له الفقه كما ألين لداود الحديد. من تصنيفاته «أطراف أحاديث التفسير»؛ و«المنتقى من أخبار المصطفى» فى أحاديث الأحكام انتقاه من «الأحكام الكبرى» له فى عدة مجلدات؛ ومسودة فى أصول الفقه مجلد، وزاد عليها حفيده أبو العباس. طبع «المنتقى» بالهند سنة ١٣٣٧ ﻫ، وشرحه القاضى العلامة محمد بن على الشوكانى اليمانى المتوفى سنة ١٢٥٠ ﻫ، وسماه «نيل الأوطار»، طبع بمصر مراراً. وأما والده فهو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية نزيل دمشق. سمع من والده وغيره، وأتقن العلوم، ودرس وأفتى وصنف، وصار شيخ البلد بعد أبيه. قال الذهبي: «وكان من أنجم الهدى، وإنما اختفى من نور القمر وضوء الشمس»، يشير إلى أبيه وابنه. توفى سنة ٦٨٢ ﻫ.

العرض

و «عَرْض» البلد هو بُعد ما بينه وبين خط الاستواء، الموازى لدائرة معدل النهار. وذلك يعرف بارتفاع القطب الشمالى. فان القطبين إذا كانا على دائرة الأفق كان بُعد كل منهما عن خط الاستواء بُعداً واحداً. وليس لخط الاستواء «عرض». فاذا بعُد الانسان عن خط الاستواء مقدار درجة فلكية ارتفع القطب فى قطره عن دائرة الأفق مقدار درجة. ثم إذا بعُد درجتين ارتفع القطب درجتين، وهلم جراً. ٥
و «عرض» البلد يعرف بارتفاع القطب. فاذا كان البَلَدَانِ عرضهما سواء كـ «دمشق» و «بغداد» — عرض كل منهما ثلاثا وثلاثين درجة — يكون ارتفاع القطب فيهما واحداً.

الطول

وأما «الطول» فليس له حد فى السماء يضبط به، إذ هو بحسب المعمور من الأرض، فيجعل «الطول» مبدأ العمارة. فكانوا يحدّونه بجزائر تسمى «جزائر الخالدات» من جهة الغرب. ويمكن أن تفرض بلدة ويجعل «الطول» شرقياً وغربياً، ١٠ كما فعل بعضهم حيث جعل «مكّة» — شرّفها الله تعالى — هى التى يعتبر بها «الطول» لأنها باقية، محفوظة، محروسة. وجعل «الطول» نوعين — شرقياً وغربياً.

ما بين المشرق والمغرب قبلة

فهذا علم صحيح حسابى يعرف بالعقل، لكن معرفة المسلمين بقبلتهم فى الصلوٰة ليست موقوفة على هذا.. (٢٥٢) بل قد ثبت عن صاحب الشرع — صلوات الله عليه — أنه قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة». قال الترمذى «حديث صحيح».[١] ولهذا كان عند جماهير العلماء أن المصلى ليس عليه أن يستدل بـ «القطب» ولا «الجَدْى»[٢] ولا غير ذلك. بل إذا جعل من بالشام ونحوها المغربَ عن يمينه والمشرقَ

١ — الحديث أخرجه الترمذى كما قال المصنف رحمه الله، وهو من حديث أبى هريرة رضى الله عنه. وأخرجه أيضاً ابن ماجه، والحاكم، والدارقطنى. وذكر الشوكانى قول العراقى فى هذا الحديث: ليس هذا عاماً فى سائر البلاد، وإنما هو بالنسبة إلى المدينة المشرفة وما وافق قبلتها ـ اهـ. قال: وهكذا قال أحمد بن خالويه الوهبى، قال: ولسائر البلدان من السعة فى القبلة مثل ذلك بين الجنوب والشمال، ونحو ذلك ـ اهـ.

٢ — قد تقدم بيان الاستدلال بالقطب والجدى على جهة الكعبة فى ص ١٦٣، وبسطنا ذلك فى تعليقنا عليه.

عن شماله كانت صلوته صحيحة. فان الله إنما أمر باستقبال شطر المسجد الحرام. وفى الحديث: «المسجد قبلة مكة، ومكة قبلة الحرم، والحرم قبلة الأرض»[1]. ولهذا لم يعرف عن الصحابة أنهم ألزموا الناس فى الصلوة أن يعتبروا «الجَدْى».

كون اعتبار الجَدْى لمعرفة القبلة بدعة

عدم وجوب استقبال عين الكعبة

ولهذا أنكر الامام أحمد وغيره من العلماء على من ألزم الناس باعتبار «الجدى»، فضلا عن طول البلاد وعرضها. بل المساجد التى صلى فيها الصحابة، كمسجد دمشق وغيره، فيه انحراف يسير عن مسامتة عين الكعبة، وكذلك غيره. فكان هذا من الحكمة أن يعرف إجماع الصحابة والتابعين لهم باحسان على أن المصلى ليس عليه مسامتة عين الكعبة، بل تكفيه الجهة التى هى شطر المسجد الحرام.

١٠

من بدع المتكلمين ردهم ما صح من الفلسفة

كون الأفلاك مستديرة

وكذلك ما يعلم بالمشاهدة والحساب الصحيح من أحوال الفلك علم صحيح لا يدفع والأفلاك مستديرة، ليست مضلَّعة. ومن قال إنها مضلعة، أو جوّز ذلك من أهل الكلام، فهو وأمثاله ممن يردّ على الفلاسفة وغيرهم ما قالوه من علم صحيح معقول، مع كونه موافقاً للشروع. وهذا من بدع أهل الكلام الذى ذمه السلف وعابوه. فانهم ١٥ ناظروا الفلاسفة فى العلم الالٰهى فى (٢٥٣) مسئلة حدوث العالم وإثبات الصانع، ومسائل المعاد والنبوّات وغير ذلك، بطرق فاسدة حائدة عن مسلك الشرع والعقل.

لا يوجد عن الرسول إلا ما يوافق المعقول

وكان ذلك من أسباب ضلال كثير من الناس حيث ظنوا أن ما يقوله هؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول. وليس الأمر كذلك، بل كل ما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلا ما يوافقه ويصدّقه.

٢٠

إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير

وما نحن فيه من كُرية الأفلاك واستدارتها من هذا الباب. بل هذا مما أجمع

---

١ — أخرجه البيهقى عن ابن عباس مرفوعاً، ولفظه: «البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم، والحرم قبلة لأهل الأرض مشارقها ومغاربها من أمتى». قال البيهقى: تفرد به عمر بن الحفص المكى، وهو ضعيف — عن نيل الأوطار.

عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين ، لا يعرف بينهم نزاع فى أن الفلك مستدير . وقد حكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد ، منهم أبو الحسين بن المُنَادِى[١] ، الامام الذى له أربعمائة مصنَّف ، وكان من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد ؛ ومنهم أبو محمد بن حزم ؛ ومنهم أبو الفَرَج بن الجَوزى . والآثار بذلك معروفة ، ثابتة عن السلف ، كما دل على ذلك الكتاب والسنَّة .

٥

وقد ذكرنا طرفا من ذلك فى جواب مسئلة سُئلنا عنها فى هذا الباب ، فذكرنا دلالة الكتاب والسنة على ذلك موافقاً لما علم بالحساب العقلى .

وقد قال تعالى : وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ اللَّيلَ والنَّهارَ والشَّمسَ وَالقَمَرَ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ — الأنبياء ٢١ : ٣٣ . وقال تعالى : لا الشَّمسُ يَنبَغِى لَهَا أَنْ تُدرِكَ القَمَرَ وَلَا اللَّيلُ سابِقُ النَّهارِ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ — يس ٣٦ : ٤٠ .

١٠

تفسير قوله تعالى : كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

أقوال السلف من تفسير ابن أبى حاتم

وقد ذكر الامام أبو محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم[٢] فى تفسيره : ثنا أبى — يعنى الامام أبا حاتم الرازى ، ثنا نصر بن على ، حدثنى (٢٥٤) أبى ، عن شعبة بن الحجاج ، عن الأعمش ، عن مسلم البطين ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس فى قوله : كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ، قال : فى فَلكَة مثل فَلْكَة المِغزَل .

١٥

وذكر عن أبى أحمد الزبيرى ، عن شريك ، عن سماك ، عن عكرمة ، عن ابن عباس فى

---

١ — ابن المنادى : هو الحافظ أبو الحسين أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد البغدادى المعروف بابن المنادى . كان ثقة ، أميناً ، ثبتاً ، صدوقاً ، ورعاً ، حجة فيما يرويه ، محصلا لما يمليه . قيل إن مصنفاته نحو من أربعمائة مصنف . وكان صلب الدين ، خشن الطريقة ، شرس الأخلاق ، فلذلك لم تنتشر الرواية عنه ، قاله الخطيب . توفى سنة ٣٣٦ هـ .

٢ — ابن أبى حاتم : هو الامام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير أبى حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمى الحنظلى الرازى . أخذ علم أبيه وأبى زرعة ، وكان بحراً فى العلوم ومعرفة الرجال ، صنف فى الفقه واختلاف الصحابة والتابعين ، وكتابه فى التفسير عدة مجلدات ، وكان زاهداً يعد من الأبدال ، وكان قد كساه الله بهاء ونوراً يسر به من نظر إليه . كتابه «علل الحديث» فى الجرح والتعديل قد طبع بمصر فى جزئين . توفى سنة ٣٢٧ هـ .

قوله: يَسْبَحُونَ، قال: يدورون فى أبواب السماء كما يدور المِغزل فى الفَلْكة.

قول مجاهد فى تفسير الفلك والحسبان

وقال: ثنا الحسن بن الحسن، ثنا إبراهيم بن عبد الله الهروى، ثنا حجاج، عن أبي جريج[1]، أخبرنى عبد الله بن كثير أنه سمع مجاهداً يقول: وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، قال: النجوم، والشمس، والقمر، فلك كفَلْكَة المِغزل. وقال مثل
٥ ذلك: لـ«الحُسبان» — يعنى مجاهداً: حُسْبَانُ الرَّحى، وهو سفُّودها القائم الذى يدور عليه. و«الحسبان» فى اللغة: سِهام قِصار، الواحدة «حُسبانة». وكان مجاهد يفسر قوله: وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ — الرحمن ٥٥: ٥ — بهذا. وقال غيره: هو من «الحساب»؛ قيل: هو مصدر؛ وقيل: جمع «حِساب»، كشِهاب وشُهبان.

قال مجاهد: ولا يدور المِغزل إلا بالفلكة، ولا تدور الفلكة إلا بالمغزل؛ ولا
١٠ يدور الحُسبان إلا بالرحى، ولا يدور الرحى إلا بالحسبان. قال: فكذلك النجوم، والشمس، والقمر، هى فى فلك لا يَدُمْنَ إلا به، ولا يدوم إلا بهن. قال: فنَقَرلى بأصبعه. قال: فقال مجاهد: «يَدُمْنَ كذلك»، كما نقر. قال: فالحُسبان والفلك يصيران إلى شىء واحد، غير أن الحُسبان فى الرحى، والفلك فى المِغزل. كل ذلك عن مجاهد.

١٥ قلت: قوله: «لا تدوم إلا به»، أى: لا تدور إلا به. ومنه «الدُّوَّامة» — بالضم (٢٥٥) والتشديد — وهى فلكة يرميها الصبىّ بخيط[2]، فتدوم على الأرض، أى تدور. ومنه تدويم الطير، وهو تحليقه، وهو دورانه فى طيرانه ليرتفع إلى السماء. وقوله: «نقر بأصبعه»، يعنى: نقر بها من الأرض وأدارها ليشبّه بذلك دوران الفلك.

وقال ابن أبي حاتم: قرئ على يونس بن عبد الأعلى، ثنا ابن وهب، ثنا السرى
٢٠ ابن يحيى، قال سأل رجل الحسن البصرى عن قوله: كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ،

---

١ — أبى جريج: كذا بالأصل، ولعله «ابن جريج».

٢ — بالهامش: هى المعروفة بـ«الدوامة» عند الصبيان — ا هـ. قلت: «الدوامة» (Spinning-top): لعبة من خشب يلف الصبى عليها خيطاً ثم ينقضه بسرعة فتدوم، أى تدور على الأرض — عن المنجد.

قال : يعنى استدارتهم .

وقال بندة[١] : ثنا أبى ، ثنا عبيد الله بن عائشة ، ثنا عبد الواحد بن زياد ، ثنا أبو روق ، سمعت الضحاك فى قوله : كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ، قال : يدور ويذهب .

ثنا أبى ، ثنا مسروق بن المرزبان ، ثنا يحيى بن أبى زائدة ، ثنا ورقاء ، عن ابن أبى نجيح ، عن مجاهد : كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ، قال : الفلك كحديدة الرحى (يعنيه ٥ قطب كحديدة الرحى) . وهو قطب الرحى ، وهو السفود القائم الذى يسمى أيضاً «حُسباناً» .

ثنا على بن الحسين بن جنيد ، ثنا أبو بكر بن أبى شيبة ، ثنا مروان بن معاوية ، عن جويبر ، عن الضحاك ، فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ، قال : «الفلك» السرعة والجرى فى الاستدارة ، و «يَسْبَحُونَ» يعملون . يريد أن لفظ «الفلك» يدل على الاستدارة ١٠ وعلى سرعة الحركة كما فى دوران فَلْكة المغزل ودوران الرحى .

وقال ثنا : أبى ، ثنا أبو صالح ، حدثنى معاوية بن صالح ، عن على بن أبى طلحة ، عن ابن عباس ، قوله «فِى فَلَكٍ» ، يقول : دوران ، وقوله «يَسْبَحُونَ» ، يعنى يجرون .

١٥ وعن إياس بن مُعَاوِية[٢] ، قال : السماء على الأرض مثل القبّة .

وقد بُسط القول فى ذلك بدلائله من الكتاب والسنة فى غير هذا الموضع .

«الفلك» يدل على الاستدارة

ولفظ «الفَلَك» فى لغة العرب يدل على الاستدارة . قال الجوهرى[٣] : «فَلْكَةُ المِغْزَل» ، سُميت بذلك (٢٥٦) لاستدارتها . و «الفَلكَةُ» قطعة من الأرض أو

---

١ — وقال بندة : كذا بالأصل ، ولعله : وقال بعده .

٢ — إياس بن معاوية : بن قرة بن إياس المزنى أبو واثلة البصرى القاضى ، يضرب بذكائه وفطنته المثل ، ثقة من صغار التابعين ، توفى سنة ١٢٢ هـ .

٣ — الجوهرى : هو الامام أبو نصر إسمعيل بن حماد الجوهرى ، أصله من فاراب من بلاد الترك ، كان إماماً فى اللغة والأدب ، وخطه يضرب به المثل . صنف كتابه المشهور «الصحاح» فى اللغة ، وطبع بمصر فى مجلدين سنة ١٢٨٢ ثم سنة ١٢٩٢هـ . مات متردياً من سطح جامع نيسابور سنة ٣٩٣ هـ .

الرمل تستدير وترتفع على ما حولها ، والجمع « فَلَك » . وقال : ومنه قيل : فَلَّك ثَدْيُ الجارية تفليكاً ، وتفَلَّكَ : استدار . قلت : و « السباحة » تتضمن الجرى بسرعة ، كما ذكر ذلك أهل اللغة .

العلم بالهلال

وكذلك أيضاً الهلال . فان الشارع جعله معلّقاً بالرؤية ، فقال : « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته » .[1] وقال : « إنا أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب » .[2] « إذا رأيتموه فصوموا ، وإذا رأيتموه فأفطروا »[3] . وقال : « صوموا من الوضح إلى الوضح »[4] .

كون الهلال لا ينضبط رؤيته بالحساب

والعارفون بالحساب لا يتنازعون فى أن الهلال لا يمكن ضبط وقت طلوعه بالحساب . فانهم وإن عرفوا أن نور القمر مستفاد من الشمس ، وعرفوا أنه إذا اجتمع القرصان عند الاستسرار لا يُرى له ضوء ، فاذا فارق الشمسَ صار فيه النور ، فهم أكثر ما يمكنهم أن يضبطوا بالحساب كم بُعده عند غروب الشمس عن الشمس . هذا إذا قُدر صحة تقويم الحساب وتعديله ، فانهم يسمونه علم التقويم والتعديل ، لأنهم يأخذون أعلى مسير الكواكب وأدناه ، فيأخذون معدله فيحسبونه .

الرؤية أمر حسى لها أسباب متعددة

فاذا قُدر أنهم حزروا ارتفاعه عند مغيب الشمس لم يكن فى هذا ما يدل على ثبوت الرؤية ولا انتفائها . لأن الرؤية أمر حسّى لها أسباب متعددة من صفاء الهواء وكدره ، وارتفاع المنظر وانخفاضه ، وحدّة البصر وكلاله . فن الناس من لا يراه ، ويراه من هو أحدّ بصراً منه . ويُرى من مكان عالٍ ، ولا يرى من (٢٥٧) منخفض .

---

١ — هو طرف من حديث أبي هريرة روى بألفاظ ، أخرجه البخارى ، ومسلم ، وأحمد ، والترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه .
٢ — هو طرف من حديث ابن عمر أخرجه البخارى .
٣ — هو طرف من حديث ابن عمر أيضاً أخرجه الشيخان ، والنسائى ، وابن ماجه .
٤ — قال ابن الأثير فى « النهاية » تحت مادة « وضح » : ومنه حديث عمر : « صوموا من الوضح إلى الوضح » ، أى من الضوء إلى الضوء ، وقيل من الهلال إلى الهلال ، وهو الوجه لأن سياق الحديث يدل عليه ، وتمامه « فان خفى عليكم فأتموا العدة ثلاثين يوماً » . وذكره السيوطى فى « الجامع الصغير » بلفظ « صوموا من وضح إلى وضح » أخرجه الطبرانى فى الكبير عن والد أبي المليح ، وقال « حسن » .

ويكون الجوّ صافياً فيرى ، ويكون كدراً فلا يرى .

علماء الهيئة لم يدعوا معرفة وقت الرؤية بالحساب

فلما كانت أسباب الرؤية لا تنضبط بالحساب لم تمكن معرفة وقت الرؤية بالحساب. ولهذا كان قدماء علماء الهيئة ، كبَطْلَيميوس[1] صاحب « المجسطى » وغيره ، لم يتكلموا فى ذلك بحرف ؛ وإنما تكلم فيه بعض المتأخرين ، مثل كوشيار الديلمى[2] ونحوه ، لما رأوا الشريعة قد جاءت باعتبار الرؤية أحبوا أن يعرفوا ذلك بالحساب ، فضلوا وأضلوا . ٥

ضلال من زعم رؤيته بالحساب

ومن قال إنه لا يرى على اثنتى عشرة درجة ، أو عشر ، أو غير ذلك ، فقد أخطأ . فان من الناس من يراه على أقل من ذلك ، ومنهم من لا يراه على ذلك ، بل قد يراه نصف النهار إذا فارق الشمسَ أدنى مفارقة . فلا للعقل اعتبروا ، ولا للشرع عرفوا . ولهذا أنكر عليهم ذلك حُذّاق صناعتهم .

١٠

العلم بطلوع الفجر

اليوم والشهر والعام لها حدود

وهكذا أمر الفجر . فان الزمان يوم ، وأسبوع ، وشهر ، وعام . فأما اليوم فيعلم بالحسّ والمشاهدة ، وكذلك الشهر. والعام يعرف بالعدد فى القمرية ، وبالرؤية فى الشمسية . قال تعالى : وَلَبِثُوا فِى كَهْفِهِمْ ثَلٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعاً — الكهف ١٨ : ٢٥ . كانت ثلثمائة شمسية ، وثلثمائة وتسع هلالية .

الأسبوع ليس له حد

وأما الأسبوع ، فليس له حدّ يعرف بالحسّ والعقل . وإنما عُرف باخبار الأنبياء أن الله خلق هذا العالم فى ستة أيام ثم استوى على العرش . ولهذا شرع الله لأهل الملل أن يجتمعوا فى الأسبوع يوماً لعبادة الله وحده ، ويكون ذلك سببا لحفظ الأسبوع

---

١ — بطلميوس صاحب « المجسطى » : هو بطلميوس القلوذى الحكيم الفلكى الذى نبغ بالاسكندرية فى القرن الثانى المسيحى . وقد سبق التحقيق عنه وعن مصنف كتاب « المجسطى » فى ص ١٨٢ ، فليرجع إليه .

٢ — كوشيار الديلمى . هو أبو الحسن كوشيار بن لبان الجيلى كما سماه صاحب « كشف الظنون » ، صاحب « مجمل الأصول فى أحكام النجوم » . قال ابن القيم رح فى « مفتاح دار السعادة » : الكوشيار بن ياسر بن الديلمى . ثم قال : وكان أبو الريحان البيرونى بعد كوشيار بنحو من أربعين سنة . وقال صاحب « كشف الظنون » : كان وفاة البيرونى بعد سنة ٤٣٠ هـ . وعليه تكون وفاة كوشيار فى حدود سنة ٣٩٠ هـ .

الذى به يعلم (٢٥٨) أن الله خلق هذا العالم فى ستة أيام.[١] ولهذا لا توجد أسماء الأسبوع فى لغة من لا يعرفون شرائع الأنبياء، كالمشركين من الترك وغيرهم، فانهم لا يعرفونه. والعادة تتبع التصور، فمن لم يتصور شيئاً لم يعرفه.

يعرف اليوم بطلوع الفجر

واليوم يعرف بطلوع الفجر، وهو النور الذى يظهر من جهة المشرق، وهو أول نور الشمس المتصل الذى لا ينقطع، بخلاف الفجر الأول فانه تأتى بعده ظلمة. والاعتبار فى الشرع فى الصلوٰة والصيام وغير ذلك بالثانى. وهو يعرف بالحس والمشاهدة، كما يعرف الهلال. ويعرف بالقياس على ما قرب منه تقريباً إذا عرف عند طلوعه مواضع الكواكب من السماء، فيستدل فى اليوم الثانى بذلك على وقت طلوعه.

سبب ظهور الفجر هو انعكاس شعاع الشمس

وأما تقدير حصة الفجر بأمر محدود من حركة الفلك مساوٍ لحصة العشاء كما فعله طائفة من الموقّتين فغلطوا فى ذلك، كما غلط من قدّر قوس الرؤية تقديراً مطلقاً. وذلك لأن الفجر نور الشمس، وهو شعاعها المنعكس الذى يكون من الهواء والأرض. وهذا يختلف باختلاف مطارحه التى ينعكس عليها. فاذا كان الجوّ صافياً من الغيوم لم يظهر فيه النور كما يظهر إذا كان فيه بخار، فان البخار لغلظه وكثافته ينعكس عليه الشعاع ما لا ينعكس على الهواء الرقيق. ألا ترى أن الشمس إذا طلعت إنما يظهر شعاعها على الأرض والجبال ونحو ذلك من الأجسام الكثيفة، وإن كانت صقيلة كالمرآة والماء كان (٢٥٩) أظهر؟ وأما الهواء فانه وإن استنار بها فان الشعاع لا يقف فيه، بل يخرقه إلى أن يصل إلى جسم كثيف، فينعكس.

سبب قصر حصة العشاء وطول حصة الفجر فى الشتاء

ففى الشتاء تكون الأبخرة فى الليل كثيرة لكثرة ما يتصعد من الأرض بسبب رطوبتها، و [لا][٢] يحلّل البخار فيها، فينعكس الشعاع عليه، فيظهر الفجر حينئذ قبل ما يظهر لو لم يكن بخار. وأما الصيف، فان الشمس بالنهار تُحلّل البخار، فاذا غربت الشمس لم يكن للشعاع التابع لها بخار يردّه. فتطول فى الصيف حصة العشاء بهذا

١ — قد تكلم المصنف فى هذا الموضوع، يعنى الأسبوع والجمعة، بالبسط فى «بغية المرتاد»، ص ٤٨-٥٠.

٢ — [لا]: أضفناه ليستقيم المعنى.

السبب ، وتطول فى الشتاء حصة الفجر بهذا السبب . وفى الصيف تقصر حصة الفجر لتأخر ظهور الشعاع إذ لا بخار يردّه ، لأن الرطوبات فى الصيف قليلة ؛ وتقصر حصّة العشاء فى نهار الشتاء لكثرة الأبخرة فى الشتاء . فحاصله أن كلاً من الحصّتين تتبع ما قبلها فى الطول والقصر بسبب البخار ، لا بسبب فلكى .

سببه أرضى لا فلكى

والذين ظنوا أن ذلك يكون عن حركة الفلك قدّروه بذلك فغلطوا فى تقديرهم ، وصاروا يقولون : حصّة الفجر فى الشتاء أقصر منها فى الصيف ، وحصة العشاء فى الصيف أقصر منها فى الشتاء . فان هذه جزء من الليل وهذه جزء من النهار ، فتتبعه فى قدره . ولم يعرفوا الفرق بين طلوع الشمس وغروبها وبين طلوع شعاعها . فان الشمس تتحرّك فى الفلك ، فحركتها تابعة للفلك . والشعاع هو بحسب ما يحمله وينعكس عليه من الهواء الأبخرة ، وهذا أمر له (٢٦٠) سبب أرضى ، ليس مثل حركة الفلك . ١٠

ولهذا كان ما قالوه بالقياس الفاسد أمراً يخالفه الحسّ ، ويعرف كذب ما قالوه باتفاق طوائف بنى آدم . فالذى يعلم بالحسّ والعقل الصريح لا يخالفه شرع ، ولا عقل ، ولا حسّ . فان الأدلة الصادقة لا تتعارض مدلولاتها ، ولكن ما يقال بقياس فاسد وظن فاسد يقع فيه الاختلاف .

كون عدد الأفلاك تسعة ليس عليه دليل ١٥

وعدد الأفلاك وكونها تسعة ليس أمراً معلوماً ، ولا قام دليل على أنه ليس وراء التسعة شىء ، بل صرّح أئمتهم بأنه يجوز أن تكون أشياء أخر . وهذه التسعة إنما أثبتوها بما رأوه من اختلاف حركات الكواكب . وكذلك أثبتوا لكل كوكب من الخمسة المتحيّزة عدداً من الأفلاك بسبب اختلاف حركاته ، وعرفوا ارتفاع بعضها فوق بعض بكسوف الأسفل للأعلى . وبينهم اختلاف كثير يطول وصفه فى الأمور ٢٠ الفلكية التى لا تعرف بالحس . وكثير مما يقولونه فى ذلك لا يقوم عليه دليل .

ليس العرش هو الفلك التاسع

ولهذا لما أخبرت الأنبياء بعرش الرب وكرسيّه ظنّ بعضهم أن الكرسى هو الفلك الثامن ، والعرش هو الفلك التاسع . وهذا القول ، مع أنه لا دليل عليه أصلاً ، فهو

باطل من وجوه كثيرة قد بيّنا بعضها فى مسئلة الاحاطة.[1]

أرسطو هو القائل بقدم العالم

وجمهورهم يقولون بحدوث هذا العالم، وإنما عُرف القول بقِدمه من أرسطو ومتبعيه. (٢٦١) وقد رأيت كلام أرسطو فى ذلك فى «مقالة اللام»[2]، وهى آخر العلم الالٓهى ومنتهى فلسفته. وتكلمنا على ما ذكره هو وغيره من الفلاسفة، وبيّنا أن ما قاله خالف فيه جمهور الفلاسفة وأساطينهم، وليس معه قط دليل يدل على قِدم شىء من العالم، وإنما تدل أدلته على «دوام الفاعلية» وتوابع ذلك.

وقد بسطنا الكلام على ذلك فى الكلام على هذا الأصل وما اضطربوا فيه. وهم المبتدعون من المتكلمين الذين يضيفون إلى الشريعة ما لم يدل عليه كتاب ولا سنّة، ولا قاله أحد من سلف الأمّة ولا أئمتها. فيجمعون فى كلامهم بين حق وباطل. والمتفلسفة فى كلامهم حق وباطل. وكلا الطائفتين لا يوافق ما دل عليه العقل الصريح المطابق لما جاءت به الرسل.

اختلافهم فى مدة بقاء العالم

كلها أقوال بلا علم

ثم الجمهور منهم القائلون بحدوث هذا العالم تكلم منهم طوائف فى بقائه وفى وقت فنائه من الروم، والهند، وغيرهم، لكن بلا دليل صحيح. وسبب ذلك أنهم لم يعرفوا للحوادث التى فى هذا العالم سبباً إلا حركة الفلك، وما يتجدّد فيه من الأشكال، واتّصالات الكواكب، فقاسوا بقاءه على ذلك. فمنهم من قال: يبقى اثنى عشر ألف سنة؛ ومنهم من قال: ستة وثلاثين ألف سنة؛ ومنهم من قال: ثلثمائة ألف وستون ألف سنة؛ ومنهم من قال: ثمانية وأربعين ألف سنة، أو أربعة وعشرين ألف سنة. وكل ذلك قول (٢٦٢) بلا علم.

---

١ — لعل مراده كتاب «عرش الرحمن — وما ورد فيه من الآيات والأحاديث، وكونه فوق العالم كله، ومعنى التوجه فى الدعاء إلى جهة العلو، وبطلان ما قيل من أن العرش هو الفلك التاسع عند علماء الهيئة اليونانية» الذى طبع فى «مجموعة الرسائل والمسائل» لشيخ الاسلام بمط. المنار بمصر سنة ١٣٤٩ هـ، صفحاته ٣٦، ثم أعيد طبعه بمصر فى صورة «الرسالة العرشية» من دون تاريخ. وهو آية من آيات مصنفاته.

٢ — مقالة اللام: تقدم ذكرها ووصفها فى ص ١٤٣.

إن الثوابت تقطع الدرجة فى مائة سنة

فان منشأ النزاع أن الثوابت كان المعروف عندهم أنها تقطع الفلك كل مائة سنة درجة من درجات الفلك — التى هى ثلثمائة وستون درجة. فلما رصدوها زمن المأمون[1] زعموا أن الصحيح أنها تقطعها فى ثلثى هذه المدة — كل ستة وستين سنة وثلثى سنة. والصواب أن الرصد الأول هو الصحيح. وقد اعتبر ذلك بمواضع الكواكب التى ذكرها غير واحد من القدماء فى كتبهم واصطرلاباتهم ومواضعها الآن، فدل اعتبار ذلك على أن الرصد القديم هو الصحيح، وأنها تقطع الدرجة فى مائة سنة. ٥

فاذا ضرب ذلك فى ثلثمائة وستين كان على القول الأول ستة وثلاثين ألفاً، وعلى القول الثانى أربعة وعشرين ألفاً. ومن قال ثلثمائة ألف وستون [ألفاً] قال: هذا دور فى عشرة أدوار. ومن قال اثنا عشر ألف سنة جعل لكل برج ألف سنة. وليس معهم دليل يدل على أن هذه المدة هى مدة بقاء الفلك. ١٠

والأصل الذى بنوا عليه فاسد، وهو ظنهم أن الحوادث جميعها سببها حركات الفلك.

تقابلهم لمنكرى تأثير حركات الفلك فى الحوادث مطلقاً

نفاة الأسباب والقوى

وهذا الأصل، قد تقابلوا فيه هم والمبتدعة من أهل الكلام. فأولئك يقولون: ليس لشىء من حركات الفلك تأثير فى هذا العالم، ولا شىء منها سبب فى حدوث شىء.

---

١ — المأمون: هو عبد الله أبو العباس بن هارون الرشيد سابع خلفاء بنى العباس، ولد سنة ١٧٠ هـ. قرأ العلم فى صغره، وبرع فى الفقه، والعربية، وأيام الناس. ولما كبر عنى بالفلسفة وعلوم الاوائل، ومهر فيها، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن، وكان فى اعتقاده معتزلياً شيعياً. استقل بالخلافة عشرين سنة — ١٩٨-٢١٨ هـ. قال المقريزى المؤرخ فى كتاب «الخطط»: هذا، وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها فى أعوام بضع عشرة ومائتين من الهجرة. فانتشرت مذاهب الفلاسفة فى الناس، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة، والقرامطة، والجهمية، وغيرهم، عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها. فانجر على الاسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة فى الدين، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع، وزادتهم كفراً إلى كفرهم — اهـ. وكان شيخ الاسلام ابن تيمية يقول: «ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسى، ولا بد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة».

أما الرصد المشار إليه فى زمنه فيسمى «الرصد الممتحن»، وقد ذكر أمره الحافظ ابن القيم رح بالبسط فى أواخر كتابه «مفتاح دار السعادة» ج ٢، ص ١٥٢ وما بعده. وقد أطنب فى الرد على أقوال المنجمين فى أكثر من مائة صفحة (ص ١٣٣-٢٤٠، ج ٢)، فأجاد وأفاد.

بل يطّردون هذا فى جميع الموجودات ، فلا يجعلون الله خلق شيئاً بسبب ، ولا لحكمة. ولا يجعلون للانسان (٢٦٣) قدرة تؤثّر فى مقدورها ، ولا لشىء من الأجسام طبيعة ، ولا غريزة. بل يقولون : « فعل عنده ، لا به ». وخالفوا بذلك الكتاب والسنّة ، وإجماع السلف والأئمة ، وصرائح العقول.

الباء السببية فى القرآن

فان الله تعالى يقول: إِنَّ فِى خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلٰفِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَأٰيٰتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

١٠ — البقرة ٢ : ١٦٤ وقال: وَهُوَ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنٰهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ كَذٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ — الأعراف ٧ : ٥٧. وقال: وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبٰرَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنّٰتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ — ق ٥٠ : ٩. ومثل هذا كثير فى الكتاب والسنة. يذكر سبحانه أنه فعل هذا بهذا ، كما ذكر أنه

١٥ أنزل الماء بالسحاب ، وأنه أحيا الأرض بالماء.

اتفاق العلماء على إثبات الأسباب والقوى

والعلماء متفقون على إثبات حكمة الله فى خلقه وأمره ، وإثبات الأسباب والقوى ، كما قد ذكرنا أقوالهم فى مواضعها. وليس من السلف من أنكر كون حركات الكواكب قد تكون من تمام أسباب الحوادث ، كما أن الله جعل هبوب الرياح ونور الشمس والقمر من أسباب الحوادث.

٢٠ وقد ثبت فى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن (٢٦٤) الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته ، ولكنهما آيتان من آيات الله يخوّف الله بهما عباده. فاذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصلوٰة ».[1]

---

١ — قال ذلك فى خطبته عقب صلوة الكسوف من حديث عائشة رضى الله عنها وغيرها ، أخرجه البخارى ومسلم بألفاظ مختلفة.

وأمر صلى الله عليه وسلم عند الكسوف بالصلوة، والذكر، والدعاء، والصدقة، والعتاقة، والاستغفار. وكذلك عند سائر الآيات التى يخوّف الله بها عباده.

لا يتسبب الكسوف عن موت أحد

وقوله «لا تنكسفان لموت أحد ولا لحياته» ردّ لما كان قد توّهمه بعض الناس من أن كسوف الشمس كان لأجل موت إبراهيم ابن النبى صلى الله عليه وسلم، وكان قد مات وكُسفت الشمس، فتوهم بعض الجهال من المسلمين أن الكسوف كان ٥ لأجل هذا. فبين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أن الكسوف لا يكون سببه موت أحد من أهل الأرض، ونفى بذلك أن يكون الكسوف معلولا عن ذلك. وظنوا أن هذا من جنس اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ، كما ثبت ذلك فى الصحيح.[1] فنفى النبى صلى الله عليه وسلم ذلك، وبين أن ذلك من آيات الله التى يخوف بها عباده.

اهتزاز العرش لموت سعد

والتخويف إنما يكون بما يكون سبباً للشر. قال تعالى: وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيٰتِ إِلَّا ١٠ تَخْوِيفًا — الاسراء ١٧ : ٥٩. فلو كان الكسوف وجوده كعدمه بالنسبة إلى الحوادث لم يكن سبباً لشر، وهو خلاف نصّ الرسول.

الغاسق إذا وقب هو خسوف القمر

وأيضاً فى السنن[2] أن النبى صلى الله عليه وسلم نظر إلى القمر وقال لعائشة: «ياعائشة! تعوّذى بالله من شرّ هذا، فان هذا هو الغاسق (٢٦٥) إذا وقب».[3] والاستعاذة إنما تكون مما يحدث عنه شرّ. ١٥

تدفع أسباب الشر بالدعاء

وأمر صلى الله عليه وسلم عند انعقاد أسباب الشر بما يدفع موجبها بمشيئة الله تعالى وقدرته من الصلوة، والدعاء، والذكر، والاستغفار، والتوبة، والاحسان بالصدقة والعتاقة. فان هذه الأعمال الصالحة تعارض الشر الذى انعقد سببه، كما فى الحديث:

---

١ — أخرجه البخارى، ومسلم، والترمذى، من حديث جابر بن عبد الله رضى الله عنه بلفظ: «اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ». قال الحافظ ابن حجر: قد جاء حديث اهتزاز العرش لسعد بن معاذ عن عشرة من الصحابة أو أكثر. واهتزاز العرش: استبشاره وسروره بقدوم روح سعد. وسعد بن معاذ هو ابن النعمان بن امرئ القيس بن عبد الأشهل، وهو كبير الأوس، كما أن سعد بن عبادة كبير الخزرج. شهد بدراً، واستشهد من سهم أصابه بالخندق، ومناقبه كثيرة.

٢ — هو ما أخرجه الترمذى فى التفسير من حديث عائشة، وأخرجه أحمد، والنسائى، والحاكم. ٣ — قال الخازن: المراد به القمر إذا خسف واسود. ومعنى وقب: دخل فى الخسوف.

« إن الدعاء والبلاء ليلتقيان بين السماء والأرض ، فيعتلجان »[١] .

وهذا كما لو جاء عدوّ فانه يدفع بالدعاء ، وفعل الخير ، وبالجهاد له . وإذا هجم البرد يدفع باتّخاذ الدفء ، فكذلك الأعمال الصالحة والدعاء .

وهذا ما اتفق عليه أهل الملل وأساطين الفلاسفة ، حتى يذكر عن بطلميوس أنه قال :

٥ « واعلم أن ضجيج الأصوات فى هياكل العبادات بفنون اللغات يحلّل ما عقدته الأفلاك الدائرات » .

العادة الجارية فى حركات النيرين

وكسوف الشمس إنما يكون وقت استسرار القمر آخرَ الشهر ، وخسوف القمر إنما يكون ليالى الابدار — الثالث عشر ، والرابع عشر ، والخامس عشر ؛ كما أن الهلال قد يكون ليلة الثلاثين ، أو الحادى والثلاثين . هذا الذى أجرى الله به عادته فى

١٠ حركات الشمس والقمر .

استحالة اجتماع العيد والكسوف

وما ذكره بعض الفقهاء من تقدير اجتماع الكسوف وصلوة العيد ، فهذا لم يقله أحد من الصحابة ، ولا ذكره أكثر العلماء ، لا أحمد ولا غيره . ولكن ذكره طائفة من الفقهاء من أصحاب الشافعى وأحمد وغيرهما ، تبعاً لما ذكره (٢٦٦) الشافعى ، فانه — رضى الله عنه — لما تكلم فيما إذا اجتمع صلوتان كيف يصنع ، وذكر أنه يقدّم ما يفوت

١٥ على ما لا يفوت ، ذكر من جملة التقدير صلوة العيد والكسوف ، طرداً للقاعدة مع إعراضه عن كون ذلك يقع أو لا يقع . كما يقدّر الفقهاء مسائل كثيرة لطرد القياس مع إعراضهم عن وقوع ذلك فى الوجود ، بل يقدّرون ما يعلمون أنه لا يقع عادة ، كعشرين جدّة ، وفروع الوصايا . فجاء بعض الفقهاء ، فأخذ يكابر ويقول إن هذا قد يقع .[٢]

---

[١] — هو قطعة من حديث عائشة أخرجه الحاكم فى صحيحه . ولفظه : « لا يغنى حذر من قدر . والدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل . وإن البلاء لينزل فيلقاه الدعاء فيعتلجان إلى يوم القيامة » . ويعتلجان : أى يتصارعان .

[٢] — أنظر إلى متانة كلام شيخ الاسلام فى هذا الموضوع وقابله بما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله فيه . قال فى « الفتح » ج ٢ ، ص ٤٣٨ : وقد فرض الشافعى وقوع العيد والكسوف معاً ، واعترضه بعض من اعتمد على قول أهل الهيئة . وانتدب أصحاب الشافعى لدفع قول المعترض فأصابوا — اه .

وذكروا عن الواقدى[1] أنه قال: «إبراهيم[2] مات يوم العاشر». وذلك اليوم كسفت الشمس. وهذا كله باطل. والواقدى ليس بحجة بالاجماع إذا أسند ما ينقله، فكيف إذا كان مقطوعاً؟ وقول القائل «إنها كسفت يوم العاشر» بمنزلة قوله «طلع الهلال فى عشرين من الشهر». لكن هذه[3] عادة ظاهرة يعرفها الناس كلهم، وتلك عادة يعرفها من استقرأها وعرف أسبابها ومجارى النيرين من الناس.

التكلم بلا علم فى الشرعيات وفى العقليات . وضرره

فليس لأحد قط أن يتكلم بلا علم، بل يحذر ممن يتكلم فى الشرعيات بلا علم، وفى العقليات بلا علم. فإن قوماً أرادوا بزعمهم نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوه مما جرّأ الملحدين أعداء الدين عليه، فلا للاسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا.

وأقوام يدّعون أنهم يعرفون العلوم العقلية وأنها قد تخالف الشريعة، وهم من

---

١ — الواقدى: هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الاسلمى مولاهم الواقدى المدنى، قاضى بغداد، له تصانيف فى المغازى وغيرها، وله «كتاب الردة». ضعفه أهل الحديث. ووثقوا كاتبه محمد بن سعد صاحب «طبقات الصحابة» الذى يروى عنه. توفى سنة ٢٠٧ هـ.

٢ — إبراهيم: هو ابن النبى صلى الله عليه وسلم. ولد بالمدينة من سريته مارية القبطية سنة ثمان من الهجرة، ومات سنة عشر طفلا قبل الفطام وهو ابن سنة ونصف. قال الحافظ ابن حجر فى «فتح البارى»: ذكر جمهور أهل السير أنه مات فى السنة العاشرة من الهجرة. فقيل فى ربيع الأول، وقيل فى رمضان، وقيل فى ذى الحجة. والأكثر على أنها وقعت فى عاشر الشهر، وقيل فى رابعه، وقيل فى رابع عشره — اهـ. وقال فى موضع: جزم الواقدى بأنه مات يوم الثلاثاء لعشر ليال خلون من شهر ربيع الأول سنة عشر. واتفقوا على أنه ولد فى ذى الحجة سنة ثمان — اهـ. ثم قال فى فوائد حديث الكسوف: وفيه رد على أهل الهيئة. لأنهم يزعمون أنه لا يقع فى الأوقات المذكورة وقال فى «شذرات الذهب»: وكسفت الشمس يوم مات. ذكر بعض الشافعية أن كسوفها يوم مات إبراهيم يرد على أهل الفلك، لأنه مات فى غير يوم الثامن والعشرين والتاسع والعشرين. وهم يقولون لا تنكسف إلا فيهما. قال اليافعى: وهذا يحتاج إلى نقل صحيح، فإن العادة المستقرة المستمرة كسوفها فى اليومين المذكورين — اهـ كلام الشذرات. قلت: ما أكثر اختلافهم فى تعيين وقت وفاة إبراهيم عليه السلام. وإذ لم يتعين كيف يسوغ لهم الرد على أهل الهيئة؟ هذا هو التعصب وقول بلا علم الذى يبالغ المصنف فى ذمه بحق. وعندنا فصل النزاع فى هذه المسئلة سهل متيسر. وذلك أنا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكى بالضبط كما أنه يمكن تعيين وقت كسوف واقع فى زمن مستقبل. فالمطلوب إذاً تعيين وقت الكسوف الذى كان سنة عشر من الهجرة، أو سنة ٦٣١-٦٣٢ المسيحى

٣ — هذه: بالأصل «هذا» فأصلحناه.

أجهل الناس بالعقليات (٢٦٧) والشرعيات. وأكثر ما عندهم من العقليات أمور قلدوا من قالها، لو سئلوا[1] عن دليل عقلي يدل عليها لعجزوا عن بيانه والجواب عما يعارضه.. ثم من العجائب أنهم يتركون اتباع الرسل المعصومين الذين لا يقولون إلا الحق، ويُعرضون عن تقليدهم، ثم يقلدون فى مخالفة ما جاءوا به مَن يعلمون هم أنه ٥ ليس بمعصوم، وأنه قد يخطىء تارة ويصيب أخرى.

وهؤلاء عندهم أمور معلومة من الحسابيات، مثل وقت الكسوف والخسوف، ومثل كرّية الأفلاك، ووجود السحاب من البخار ، ونحو ذلك من الأمور الطبيعية والرياضية. فيحتجون بها على من يُظن أنه من أهل الشرع، فيسرع ذلك المنتسب إلى الشرع بردّ ما يقولونه بجهله، فيكون ردُّه ما قالوه من الحق سبباً لتنفيرهم عما جاء به ١٠ الرسول من الحق بسبب مناظرة هذا الجاهل.

مدح الصدق وذم الكذب

والله تعالى أمرنا أن لا نكذِب ولا نكذّب بحق. وإنما مدح سبحانه من يصدُق فيتكلم بعلم ويُصدِّق ما يقال له من الحق. قال تعالى: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ ط أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ — العنكبوت ٢٩ : ٦٨. وَالَّذِى جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ١٥ — الزمر ٣٩ : ٣٣.[2] وهاتان صفتان لنوع واحد، وهو من يجىء بالصدق ويصدّق بالحق إذا جاءه، فهذا (٢٦٨) هو المحمود عند الله. وأما من كذب أو كذّب بما جاءه من الحق فذلك مذموم عند الله تعالى.

وكذلك قال تعالى: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ط — أى، لا تقل ما ليس لك به علم — إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً

---

١ — سئلوا: بالأصل « سئل ».

٢ — هكذا الآيتان فى الأصل، وبينا اسمى السورتين وعددى الآيتين بموجبه من المصحف. وفى سورة الزمر آية هى قبل الآية الثانية هنا متصلة بها، وهى تماثل كثيراً الآية الأولى من العنكبوت لفظاً ومعنى، وهى: فمن أظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق إذ جاءه ط أليس فى جهنم مثوى للكفرين — الزمر ٣٩ : ٣٢.

— الاسراء ١٧ : ٣٦ . وقال: قُل إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ — الاعراف ٧ : ٣٣ . وقال: إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا — النجم ٥٣ : ٢٨ . ومثل هذا متعدد فى كتاب الله تعالى .

حقيقة ملئكة الله تعالى و «عقول» الفلاسفة

ثم إن حركات الأفلاك وإن كانت من جملة الأسباب فليس الحوادث كلها صادرة عن حركة الفلك . بل فوق ذلك من مخلوقات الله أمور أخر .

وملئكة الله الذين يدبّر بهم أمر السماء والأرض ، وهم المُدَبِّرٰتُ أمرًا والمُقَسِّمٰتُ أمرًا التى أقسم الله بها فى كتابه[1] ، ليست هى الكواكب عند أحد من سلف الأئمة . ١٠ وليست الملئكة هى «العقول» و «النفوس» التى تثبتها الفلاسفة المشّاؤون أتباع أرسطو ونحوهم ، كما قد بسط الكلام عليهم فى غير هذا الموضع ، وبُيّن خطأ من يظن ذلك ويَجمع بين ما قالوه وبين ما جاءت به الرسل .

حديث «أول ما خلق الله العقل»

ويقول إن قوله «أوّلَ ما خلق الله العقل» هو حجة لهم على «العقل الأول» ، (٢٦٩) ويسمونه «القلم» ليجعلوا ذلك مطابقاً لقوله «أوّل ما خلق الله القلم» . وقد بسطنا الكلام على ذلك فى نحو مجلّد فى الكلام على السبعينيّة وغيرها ، وذكرنا أن حديث العقل ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، كأبي حاتم بن حِبّان ، وأبي جعفر العُقيلي ، وأبي الحسن الدّارَقُطني ، وأبي الفَرَج بن الجَوزى ، وغيرهم ، بل هو موضوع عندهم .[2]

---

١ — هو قوله تعالى : فالمدبرات أمراً — النزعت ٧٩ : ٥ ، وقوله تعالى : فالمقسمات أمراً — الذريت ٥١ : ٤ . واقرأ تفسيرها المبصر فى «التبيان فى أقسام القرآن» لمفسر القرآن العلامة ابن القيم رحمه الله ، ط . مصر سنة ١٣٥٢ ه بتصحيح الاستاذ محمد حامد الفقى ، ص ١٣٢ وما بعده ، وص ٢٧٨ وما بعده .

٢ — سئل المصنف رحمه الله عن ثلاثة أحاديث ، أولها حديث العقل هذا ، فأجاب بغاية البسط والشرح فى تصنيف

ومع هذا فلفظه : «أوّلَ ما خلق الله العقلَ قال له ‹أقبل›، فأقبل. فقال له ‹أدبر›، فأدبر. فقال ‹وعزتى! ما خلقت خلقاً أكرم علىّ منك، فبك آخذ، وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب›». فإن كان الحديث صحيحاً فهو حجة عليهم، لأن معناه أنه خاطب العقل فى أوّل أوقات خلقه بهذا الخطاب، وفيه أنه لم يخلق خلقاً أكرم عليه منه. فهذا يدل على أنه خلق قبله غيره. ٥

العقل فى اللغة عرض من الأعراض

وأيضاً فـ «العقل» فى لغة الرسول وأصحابه وأمّته عرَض من الأعراض، يكون مصدر عَقَلَ يَعقِلُ عَقْلاً كما فى قوله «لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُونَ»، و«لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، و«لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَعْقِلُونَ بِهَا»[1]، ونحو ذلك. وقد يراد به «الغريزة» التى فى الانسان. قال أحمد بن حنبل، والحرِثُ المُحَاسِبى[2]، وغيرهما: «إن العقل غريزة». ١٠

و«العقل» فى لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه. فأين هذا من هذا؟ ولهذا قال فى الحديث: «فبك آخذ، (٢٧٠) وبك أعطى، وبك الثواب، وبك العقاب»، وهذا يقال فى عقل بنى آدم.

وهم يزعمون أن أول ما صدر عن رب العالمين جوهر قائم بنفسه، وأنه رب جميع العالم، وأن «العقل العاشر» هو رب كل ما تحت فلك القمر، ومنه تنزّلت الكتب على الأنبياء. ١٥

(بقية التعليق السابق) مستقل سماه «بغية المرتاد فى الرد على المتفلسفة، والقرامطة، والباطنية» وهو المنعوت بـ«السبعينية» ط. مصر سنة ١٣٢٩ هـ، صفحاته ١٤٣. وقد تقدم كلام المصنف عليه ضمن مبحث «الامام الغزالى وعلم المنطق»، ص ١٩٦-١٩٧. وذكرنا هنالك نبذاً يسيرة من تراجم علماء الجرح والتعديل الذين ذكروا ههنا.

١ — «لهم قلوب لا يعقلون بها»: هكذا بالأصل، مع أنه لم يرد فى التنزيل آية هكذا. بل الذى ورد قوله تعالى «لهم قلوب لا يفقهون بها» — الأعراف ٧: ١٧٩، وفى موضع آخر: «فتكون لهم قلوب يعقلون بها» — الحج ٢٢: ٤٦.

٢ — الحارث المحاسبى: هو الحارث بن أسد المحاسبى الزاهد المشهور، أبو عبد الله البغدادى، صاحب التصانيف فى التصوف والأحوال، وإنما قيل «المحاسبى» لمعرفته بالحساب. قال الذهبى: هو صدوق فى نفسه وقد نقموا عليه بعض تصوفه وتصانيفه. توفى سنة ٢٤٣ هـ.

وعندهم . إن الله لا يعرف عين موسى . ولا عيسى ، ولا محمد ، ولا غير ذلك من جزئيات هذا العالم ، فضلا عن علمه بتفاصيل ما جرى يوم بدرٍ ، ويوم أحدٍ ، ويوم الأحزاب . وغير ذلك من الأحوال التى يذكرها الله فى القرآن ، ويخبر بما كان ويكون من الأمور المعينة الجزئية .

قولهم إنه تعالى لا يعلم الجزئيات

ولهذا كان قولهم فى « النبوة » إنها مكتسبة ، وإنها فيض يفيض على روح النبى إذا استعدت نفسه لذلك ، فمن راض نفسه حتى استعدت فاض ذلك عليه . وأن الملئكة هى ما يتخيل فى نفسه من الخيالات النورانية ؛ وكلام الله هو ما يسمعه فى نفسه من الأصوات بمنزلة ما يراه النائم فى منامه .

قولهم فى النبوة والملئكة وكلام الله

ومن عرف ما أخبر الله به عن ملئكته — جبريل وغيره — فى غير موضع علم أن هذا الذى قالوه أشد مخالفة لما جاءت به الرسل من أقوال الكفار المبدلين من اليهود والنصارى . فان الله أخبر عن الملئكة لما جاءوا إلى إبراهيم فى صورة البشر أضيافاً ، ثم ذهبوا إلى لوط ، فى غير موضع . وأخبر عن جبريل حين ذهب الى مريم ، وتمثل لها بشراً سوياً . ونفخ فيها .

أخبار الملائكة فى القرآن ١٠

وكان جبريل يأتى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية الكلبى[1] غير مرة ، وأتاه مرة فى صورة أعرابى.[2] وفى الصحيحين (٢٧١) عن عائشة ، أن الحرث بن هشام قال: « يا رسول الله ! كيف يأتيك الوحى؟ » قال: « يأتينى أحياناً

أخبار جبريل فى الأحاديث ١٥

---

١ — دحية الكلبي : هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي ، صحابي جليل ، كان أحسن الناس وجهاً ، وأسلم قديماً . وبعثه النبي صلى الله عليه وسلم فى آخر سنة ست بكتابه إلى هرقل ملك الروم . نزل المزة بالشام ، ومات فى خلافة معاوية (سنة ٤٠-٦٠ هـ) . وكان ينزل جبريل فى صورته كما قال المصنف رحمه الله . فنها ما رواه مسلم فى صحيحه عن أبي عثمان قال : أنبئت أن جبريل عليه السلام أتى نبي الله صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة . قال : فجعل يتحدث ، ثم قام . فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم لأم سلمة : « من هذا؟ » أو كما قال . قالت : « هذا دحية » . الخ .

٢ — فى صورة أعرابى : ذلك فى حديث جبريل المشهور حين سأل عن الاسلام ، والايمان ، والاحسان . أخرجه الشيخان وأصحاب السنن من حديث أبى هريرة . ومن حديث عمر بن خطاب . ولفظه فى مسلم : « بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد . الخ » .

فى مثل صلصلة الجرس ، وهو أشده على ، فيفصم عنى وقد وعيت ما قال . وأحياناً يتمثل لى الملك رجلاً ، فيكلمنى ، فأعى ما يقول » . قالت عائشة : « لقد رأيته ينزل عليه فى اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً » .[١]

إبطال « العقل الفعال »

وقد قال تعالى : إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ۝ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ۝ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۝ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ — التكوير ٨١ : ١٩-٢٥ . وأكثر القراء يقرءون « بظنين » يعنى : بمتهم ، وقد قرئ « بضنين » أى : بخيل . وزعم بعض المتفلسفة أن هذا هو « العقل الفعال » ، لأنه دائم الفيض . فيقال : قد قال : لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ . و « العقل الفعال » لو قدر وجوده فلا تأثير له فيما ثم ، وإنما تأثيره عندكم فيما تحت فلك القمر . فكيف ولا حقيقة له ؟

بل ما يدعونه من « المجردات » و « المفارقات » غير « النفس الناطقة » كـ « العقول » و « النفوس » إنما وجودها فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، كما بسط الكلام عليها فى « الصفدية » وغيرها .[٢] فان ما يقولونه من « العقليات » فى الطبيعيات غالبه صحيح ، وكذلك فى الحساب المجرد — حساب العدد والمقدار ، الكم والكيف — فان هذا كله صحيح ، وإنما يغلط الانسان فيه من نفسه .

ابن سينا والعبيديون الاسماعيلية

وأما الالهيات فكلام أرسطو وأصحابه (٢٧٢) فيها قليل جداً ، ومع قلته فكثير منه بل أكثره خطأ . ولكن ابن سينا أخذ ما ذكروه وضم إليه أموراً أخر من أصول المتكلمين ، وأخذ يقول ما ذكره على بعض ألفاظ الشرع . وكان هو وأهل

---

١ — هو ثانى حديث صحيح البخارى من كتاب « كيف كان بدء الوحى » ، وفيه « ينزل عليه الوحى » .
٢ — كتب هنا بهامش الأصل : « يتلوه الخط العرضى » ، لكنه ليس بموجود .

كون ابن سينا وأهله من الاسماعيلية

بيته من الملاحدة الباطنية ، أتباع الحاكم[١] وغيره من العُبيديين الاسماعيلية. وأولئك كانوا يستعملون التأويل الباطن فى جميع أمور الشريعة — علميّها وعمليّها — حتى تأوّلوا الصلوات الخمس ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت. لكن كانوا يأمرون بالشريعة لعوامهم ، فانهم كانوا يتظاهرون بالتشيّع.

كون الميمون القداح يهودياً

وكانت الرافضة الاثنا عشرية تدّعى أن الامامة بعد جعفر فى ابنه موسى بن جعفر. فادّعى هؤلاء أنها فى ابنه إسمعيل بن جعفر ، وانتقلت إلى ابنه محمد بن إسمعيل. وادّعوا أن ميمون القَدّاح[٢] ابن محمد هذا ، وسموا محمد هذا هو « الامام المخفى ». وإنما كان ميمون هذا يعرف بالانتساب إلى باهلة. وقد ذكر غير واحد من أهل المعرفة أنه كان يهودياً ، وكان من أبناء المجوس ، كما ذكر ذلك القاضى أبو بكر ابن الطيّب فى كتاب « كشف أسرارهم وهتك أستارهم »[٣] ، وغيره من علماء المسلمين. ١٠

قرامطة البحرين

وأما قرامطة البحرين أبو سعيد بن الجَنّابِى[٤] وأصحابه ، فأولئك كانوا يتظاهرون بالكفر الصريح. ولهذا قتلوا الحُجّاج ، وألقوهم فى بئر زمزم ، وأخذوا الحجر

---

١ — الحاكم : هو أبو على المنصور الملقب « الحاكم بأمر الله » بن العزيز بن المعز بن المنصور بن القاسم بن المهدى صاحب مصر. قتل سنة ٤١١ هـ. ذكر ابن خلكان كيفية قتله بالتفصيل ، وذكر ذلك العلامة ابن القيم رح بما فيه من العبر فى ص ١٤٧ ، ج ٢ ، من « مفتاح دار السعادة ». تقدم ذكر الحاكم العبيدى فى هذا الكتاب فى ص ١٤١ ، وعلقنا هناك من سيرته وأحوال العبيديين.

٢ — ميمون القداح : هو جد عبيد الله المهدى مؤسس دولة العبيديين. قال ابن خلكان فى سيرة عبيد الله : ويقولون أيضاً إن اسمه سعيد ، ولقبه عبيد الله ، وزوج أمه الحسين بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن ميمون القداح ، وسمى قداحا لأنه كان كحالا يقدح العين إذا نزل فيها الماء.

٣ — تقدم ذكر هذا الكتاب فى رد الباطنية للقاضى أبى بكر الباقلانى فى ص ١٤٢ وذكر السيوطى فى ابتداء كتابه « تاريخ الخلفاء » قول الباقلانى فى ميمون القداح ، وهو هذا : القداح جد عبيد الله الذى يسمى بالمهدى كان مجوسياً ، ودخل عبيد الله المغرب وادعى أنه علوى ولم يعرفه أحد من علماء النسب ، وسماهم جهلة الناس « الفاطميين ».

٤ — أبو سعيد بن الجنابى : كذا بالأصل « ابن الجنابى ». هو الحسن بن بهرام أبو سعيد الجنابى القرمطى صاحب هجر ، والجنابى نسبة إلى جنابة بلد بالبحرين ، كان قصيراً ، مجتمع الخلق ، أسمر ، كريه المنظر ، فلذلك قيل له « قرمطى » ، ونسبت إليه « القرامطة » ، ظهر بالبحرين سنة ٢٨٦. قال الصولى : كان أبو سعيد فقيراً يرفو غربال الدقيق. فخرج إلى البحرين ، وانضم إليه طائفة من بقايا الزنج واللصوص حتى تفاقم أمره ، وهزم جيوش الخليفة مرات. قتله خادم له صقلى فى حمام بقصره سنة ٣٠١ هـ. وخلفه ابنه أبو طاهر الجنابى القرمطى الذى أخذ الحجر الأسود — عن « شذرات الذهب ».

الأسود، وبقي عندهم مدة.

حال العبيديين

بخلاف العُبيديين، فانهم كانوا يتظاهرون بالاسلام، ويقولون إنهم شيعة. فالظاهر عنهم الرفض، لكن كان باطنهم الالحاد والزندقة، كما قال أبو حامد الغزالى فى كتاب «المُستظهرى»[٢]: «ظاهرهم الرفض، وباطنهم الكفر المحض». وهذا الذى

٥ قاله أبو حامد فيهم هو متفق عليه بين علماء المسلمين. وكانوا يأمرون عامتهم بالعبادات، وهم على درجات مرتبة عندهم، كلما ارتفع درجة عبروا الشريعة عنده، فاذا انتهى أسقطوا عنه الشرائع.

الحسن بن صباح صاحب الألموت

وكان ابن الصبّاح[٣] من أتباعهم (٢٧٢) أخذ عن المستنصر[٥] الذى جرى فى أيامه فتنة البساسيرى[٦]. وهو الذى أحدث السكين، وأصحاب الألموت من أتباعه.

١٠ والذين كانوا بالشام كسنان ونحوه هم من أتباع أولئك. وباطنهم مركب من مذهب المجوس والفلاسفة. أخذوا عن المجوس الأصلين: النور والظلمة، وأخذوا عن الفلاسفة «العقل» و«النفس»، وعبّروا هم عن ذلك بـ«السابق» و«التالى».

١ — قال فى «شذرات الذهب» تحت سنة ٣١٧ هـ: فيها حج بالناس منصور الديلمى، فدخلوا مكة سالمين. فوافاهم يوم التروية عدو الله أبو طاهر القرمطى (ابن أبى سعيد المذكور)، فقتل الحجيج قتلا ذريعاً فى المسجد وفى فجاج مكة، وقلع باب الكعبة، واقتلع الحجر الأسود وأخذه إلى هجر، وبقى بها نيفاً وعشرين سنة — اه ملخصاً.

٢ — «المستظهرى»: للغزالى، تقدم ذكره فى ص ١٤٢، تعليق ٣.

٣ — ابن صباح: قال الشهرستانى فى أثناء وصف الباطنية: ثم أصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين أظهر الحسن بن الصباح دعوته، وقصر عن الالزامات كلته، واستظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع. وكان بدء صعوده إلى قلعة «ألموت» سنة ٤٨٣ هـ — اه. قال فى «شذرات الذهب» تحت حوادث سنة ٤٩٤ هـ: فيها كثرت الباطنية بالعراق والجبل، وزعيمهم الحسن بن صباح، فملكوا القلاع، وقطعوا السبيل، وأهم الناس شأنهم، واستفحل أمرهم، الخ.

٥ — المستنصر: هو أبو تميم معد الملقب «المستنصر بالله» بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز العبيدى صاحب مصر، ولى سنة ٤٢٧ هـ وتوفى سنة ٤٨٧ هـ، فأقام فى الأمر ستين سنة، وجرى فى أيامه ما لم يجر فى أيام أحد من أهل بيته — قاله ابن خلكان. توفى سنة ٥١٨ هـ.

٦ — البساسيرى: هو أبو الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيرى التركى، مقدم الأتراك ببغداد. وفتنته أنه لما عظم أمره وكبر شأنه ببغداد خرج على الامام العباسى القائم بأمر الله وقطع خطبته وخطب للمستنصر العبيدى ودعا له على منابرها مدة سنة كاملة، حتى جاء السلطان طغرل بك السلجوقى فقتله، وعاد القائم إلى بغداد، وكان ذلك سنة ٤٥١ هـ. والبساسيرى نسبة إلى بلدة بفارس يقال لها «بسا» التى كان منها سيده، على غير قياس

غرائب الفلاسفة

فلما دخل معهم المتفلسفة كابن سينا وأمثاله تبيّن لهم أن ما يدّعونه على الرسول من التأويلات مما يعلم بطلان كثير منها بالضرورة، والفيلسوف من حيث هو فيلسوف ليس له غرض فيما يعلم أنه باطل. فسلكوا مسلكا بين مسلك هؤلاء الملاحدة وبين دين المسلمين. فالشرائع الظاهرة أقرّوها ولم يتأوّلوها، لكن قد يقولون إن بعضها يسقط عن الخاصّة. ودخل معهم فى هذا طائفة من متصوّفة الفلاسفة، كابن عربى وابن سبعين وغيرهما.

تأويل الباطنية اللوح والقلم

وأما العلميات فتأولوا بعضها، كاللوح، قالوا هو «النفس الكلية»؛ والقلم، قالوا هو «العقل الفعّال»؛ وربما قالوا عن الكوكب، والشمس، والقمر، التى رآها إبراهيم إنها «النفس»، و«العقل الفعال»، و«العقل الأول»؛ وتأولوا الملئكة، ونحو ذلك.

إنكار ابن سينا البعث والمعاد للابدان

وأما صفات الرب، ومعاد الأبدان، وغير ذلك، فمذهب محقّقيهم كابن سينا وأمثاله أنها لا تتأوّل، وأن ما دلّت عليه ليس ثابتاً فى نفس الأمر، ولا يستفاد منها علم. قالوا: بل المراد منها خطاب الجمهور بما يخيّل إليهم ما يعتقدونه فى أمر الايمان بالله واليوم الآخر لينتفعوا بذلك الاعتقاد، وإن كان باطلا لا حقيقة له فى نفس الأمر. فان هذا غايته أن الأنبياء كذبوا لمصلحة الجمهور. وهم يرون مثل ذلك من تمام حكمتهم. وهم يعظّمون شرائع الأنبياء العملية. وأما العلمية فعندهم العلم فى ذلك بما يقوله (٢٧٤) الفلاسفة. وأما الأنبياء فلا يستفاد من جهتهم علم بذلك.

ثم منهم من يقول: النبي أعظم من الفيلسوف، فيقولون: النبي كان فى الباطن على مذهب هؤلاء الفلاسفة، لكن خاصّته التخييل وإن كان كذباً فى الحقيقة لمصلحة الجمهور. ومنهم من يقول: بل الفيلسوف أعظم من النبي، والنبي قد لا يكون عارفاً فى الباطن بما يجوز على الله وما لا يجوز وحقيقة الأمر فى المعاد، لكن هو حاذق فى وضع الشرائع العملية.

وكثير من ملاحدة المتصوفة كابن عَرَبى، وابن سَبْعِين، والقُونوِى،

١ — القونوى: هو أبو المعالى صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى الشافعى. صاحب التصانيف فى التصوف. تزوج

والتلمساني[١]، وغيرهم، يوافقونهم في أصولهم. لكن يغيّرون العبارات فيعبّرون بالعبارات الاسلامية عما هو قولهم. وفي «الكتب المضنون بها على غير أهلها»[٢]، وغيرها من كتب مصنفها قطعة من هذا. وبسبب ذلك وقع ابن عربي وأمثاله من ملاحدة المتصوفة مع هؤلاء. ولهذا كثر كلام علماء المسلمين في مصنفيها. ومن الناس من ينكر أن تكون من كلام أبي حامد لما رأى ما فيها من المصائب العظيمة. وآخرون يقولون: بل رجع عن ذلك وختم له بالاشتغال بالبخاري ومسلم، كما قد ذكر ذلك في سيرته.

مصنف «المضنون به على غير أهله»

وهؤلاء المتفلسفه ومتصوفوهم كابن سبعين وأتباعه يجوّزون أن يكون الرجل يهوديًا أو نصرانيًا أو مشركاً يعبد الأوثان. فليس الاسلام عندهم واجباً، ولا التهود والتنصر والشرك محرّماً. لكن قد يرجّحون شريعة الاسلام على غيرها. وإذا جاء المريد إلى شيخ من شيوخهم، وقال أريد أن أسلك على يديك، يقول له: «على دين المسلمين، أو اليهود، أو النصارى؟» فاذا قال له المريد: «اليهود والنصارى أما هم كفار؟» يقول: «لا، ولكن المسلمون خير منهم». وهذا من جنس جهّال التتر أوّل ما أسلموا. فان الاسلام عندهم خير من غيره، وإن كان غيره جائزاً لا يوالون عليه ويعادون عليه.

منهم من لا يقول بوجوب الاسلام

١٥

(٢٧٥) وهذا أيضاً أكثر اعتقاد علماء النصارى، وكثير من اليهود. يرون دين المسلمين واليهود والنصارى بمنزلة المذاهب في دين المسلمين. فيجوز للرجل عندهم أن

من يرى الملل بمنزلة مذاهب الأئمة

(بقية التعليق السابق) أمه الشيخ محي الدين بن العربي، ورباه، واهتم به. جمع بين العلوم الشرعية وعلوم التصوف. من تصانيفه «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن»، ط. بحيدر آباد، الهند، سنة ١٣١٠هـ، توفي سنة ٦٧٣ هـ.

١ — التلمساني: هو عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلمساني، الأديب الشاعر، أحد زنادقة الصوفية. قال المناوي: أثنى عليه ابن سبعين، وفضله على شيخه القونوي. والعفيف هذا من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة. وقال غيره: له عدة تصانيف، منها «شرح أسماء الله الحسنى»، و«شرح مواقف النفري» في التصوف، و«شرح الفصوص»، وله «ديوان شعر». توفي سنة ٦٩٠ هـ — عن «شذرات الذهب». وقد تقدم ترجمتا ابن عربي وابن سبعين في ص ١٨٣-١٨٤.

٢ — الكتب المضنون بها على غير أهلها. قد تكرر ذكرها في الكتاب. أنظر ص ١٠٢ وص ١٩٥.

ينتقل من هذه الملّة إلى تلك، إما لرجحانها عنده فى الدين، وإما لمصلحة دنياه، كما ينتقل الانسان من مذهب بعض أئمة المسلمين إلى مذهب إمام آخر، كما ينتقل من مذهب مالك إلى الشافعى، ومن مذهب أبى حنيفة إلى مذهب أحمد، ونحو ذلك.

أرسطو ومشركوا اليونان

وأما أرسطو وأصحابه فكانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب. وهكذا ٥ كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح فيهم. وكان أرسطو قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة، وكان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدونى الذى تؤرّخ له اليهود والنصارى التأريخ الرومى، وكان قد ذهب إلى أرض الفُرس[1] واستولى عليها.

وطائفة من الناس تظن أنه كان وزير الاسكندر ذى القرنين المذكور فى القرآن، وهذا جهل. فان ذا القرنين كان مقدماً على أرسطو بمدة عظيمة، وكان مسلماً يعبد ١٠ الله وحده، لم يكن مشركا، بخلاف المقدونى. وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب، وبنى سدّ يأجوج ومأجوج كما ذكر الله فى كتابه، والمقدونى لم يصل لا إلى هذا ولا إلى هذا، ولا وصل إلى السدّ.

وآخر ملوكهم كان بطلميوس[2] صاحبُ «المجِسطى»، وبعده صاروا نصارى.

عبادة الكواكب

وكانت اليونان والروم مشركين كما ذُكر، يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ويبنون لها هياكل فى الأرض، ويصوّرون لها أصناماً يجعلون لها طلاسم، من جنس شرك النمرود بن كنعان[3] وقومه الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل — صلوات الله

١ — الفرس: فى الأصل «القدس»، وكذلك فيما تقدم من أحواله كما طبع على ص ١٨٦، س ٨، وهو ظاهر التصحيف من «الفرس». وقد طبع صحيحاً فى «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، ج ١، ص ١٢٠، س ٩، حيث قال «وإنما وصل إلى بلاد الفرس».

٢ — قد تقدم ذكره كما هنا تماماً، مع تحقيقنا عن شخصية «بطلميوس»، والتفريق بين البطالسة ملوك اليونان وبطلميوس الحكيم الفلكى صاحب «المجسطى» بكل البسط فى ص ١٨٢.

٣ — النمرود بن كنعان: قال ابن كثير فى تاريخه: هو ملك بابل، واسمه النمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح، قاله مجاهد. وكان أحد ملوك الدنيا. وذكروا أن نمرود هذا استمر فى ملكه أربعمائة سنة — اه. وهو الذى قال الله تعالى فيه «فبهت الذى كفر»، وذلك عند مناظرته مع خليل الله فى ادعائه الربوبية — البقرة ٢ : ٢٥٨.

وسلامه عليه .

الأصنام التي على صورة النمرود

وبقايا هذا الشرك في بلاد الشرق — في بلاد الخطا والترك : يصنعون الأصنام على صورة النمرود ، ويكون الصنم كبيراً جداً ، ويعلقون السُّبَح في أعناقهم ، ويسبِّحون باسم (٢٧٦) النمرود ، ويشتمون إبراهيم الخليل .

نكت غريبة

وكان من النفر القادمين إلى دمشق سنة تسع وتسعين وستمائة بعض هؤلاء . وهو يجمع بين أن يصلي الصلوات الخمس وبين أن يسبح باسم نمرود . وهذا أيضاً مذهب كثير من هؤلاء المتفلسفة وعلمائهم وعبادهم يصلون الصلوات الخمس ويعبدون الشمس والقمر أو غيرهما من الكواكب . ومن هؤلاء طوائف موجودون في الشام ، ومصر ، والعراق ، وغير ذلك .

١٠ وسبب ذلك أنه يحصل لهم أحياناً من جنس ما يظهر للمشركين الذين كانوا يعبدون الكواكب والأصنام . فانه كانت الشياطين تدخل في الصنم وتكلم عابديه ، فتخبرهم بأمور مكاشفة لهم ، وتأمرهم بأمور يطلبون منهم قضاء حوائجهم .

مع كل صنم شيطان

قال الله تعالى : إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثاً ۚ وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَاناً مَّرِيداً — النساء ٤ : ١١٧ . قال ابن عباس : كان في كل صنم شيطان يتراأى للسدنة ، ١٥ فيكلمهم . وقال أُبَيّ بن كعب : مع كل صنم جنية .

كسر الأوثان التي كانت حول الكعبة

ولهذا لما أرسل النبي صلى الله عليه وسلم خالدَ بن الوليد إلى العُزّى — وكانت العُزّى عند عرفات — خرجت منها عجوز ناشرة شعرها . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « هذه شيطانة العُزّى ، وقد يئست العُزّى أن تعبد بأرض العرب » . وكان خالد يقول : « يا عُزّى ! كفرانك ، لا سبحانك * إني رأيت الله قد أهانك » .

٢٠ وأما اللات فكانت عند الطائف . ومَنَاة الثالثة الأخرى كانت حذو قُدَيد بالساحل .

١ — قد ذكر أهل التفسير والسير قصة كسر الأصنام ، وذلك متصلا بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان أنظر شرحه في « زاد المعاد » و « السيرة لابن هشام » و « تفسير ابن كثير » . وقد أورد الحافظ ابن كثير حديث أبي الطفيل الذي أخرجه النسائي في قصة كسر العزى بتمامه .

الطواغيت الثلاثة كانت للعرب تعبدها

فان المدائن التى للمشركين بأرض الحجاز كانت ثلاثة ـ مكة ، والمدينة ، والطائف . وكان لكل أهل مدينة طاغوت من هذه الثلاثة . ولهذا خصّصها سبحانه بالذكر فى قوله : أَفَرَءَيْتُمُ اللَّتَ وَالْعُزَّى ۝ وَمَنَوٰةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ۝ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى ۝ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ـ أى : قسمة جائرة ـ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَءَابَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ـ النجم ٥٣ : ١٩-٢٣ .
فانهم كانوا يجعلون لله أولاداً إناثاً وشركاء إناثاً ، فقال : أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى ۝ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى .

أصل الشرك من تعظيم القبور وعبادة الكواكب

والشرك (٢٧٧) فى بنى آدم أكثره عن أصلين :

تعظيم القبور

أولها : تعظيم قبور الصالحين ، وتصوير تماثيلهم للتبرّك بها . وهذا أول الأسباب التى بها ابتدع الآدميون الشرك . وهو شرك قوم نوح . قال ابن عباس : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الاسلام . وقد ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أن نوحاً أول رسول بُعث إلى أهل الأرض.[1] ولهذا لم يذكر الله فى القرآن قبله رسولا . فان الشرك إنما ظهر فى زمانه .

أول عبادة الأصنام

وقد ذكر البخارى فى صحيحه عن ابن عباس ، وذكره أهل التفسير والسير عن غير واحد من السلف ، فى قوله تعالى : وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ـ نوح ٧١ : ٢٣ . أن هؤلاء كانوا قوماً صالحين فى قوم نوح ، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم ، ثم صوّروا تماثيلهم . وأن هذه الأصنام صارت إلى العرب . وذكر ابن عباس قبائل العرب التى كانت فيهم مثل هذه الأصنام.[2]

---

١ ـ ذلك فى حديث الشفاعة عن أبى هريرة أخرجه الشيخان ، وفيه : فيأتون نوحاً ، فيقولون : « يا نوح ! أنت أول الرسل إلى أهل الأرض ، الخ » .

٢ ـ قد تكلم العلامة ابن القيم رحمه الله فى مسئلة الفتنة بالقبور بغاية البسط فى كتابه « إغاثة اللهفان فى مصائد

عبادة الكواكب

والسبب الثانى: عبادة الكواكب. فكانوا يصنعون للأصنام طلاسم للكواكب، ويتحرّون الوقت المناسب لصنعة ذلك الطلسم، ويصنعونه من مادّة تناسب ما يرونه من طبيعة ذلك الكوكب، ويتكلمون عليها بالشرك والكفر. فتأتى الشياطين، فتكلمهم، وتقضى بعض حوائجهم. ويسمونها «روحانية الكواكب»، وهى الشيطان أو الشيطانة التى تضلهم.

كتاب السر المكتوم

والكتاب الذى صنّفه بعض الناس وسماه «السرّ المكتوم فى السحر ومخاطبة النجوم»[1]، فان هذا كان شرك الكلدانيين والكشدانيين. وهم الذين بعث إليهم الخليل — صلوات الله عليه.[2] وهذا أعظم أنواع السحر. ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الذى رواه أبو داود وغيره: «من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد»[3].

مؤلفات فى النجوم

(٢٧٨) ولهذا صنّف تنكلوشا البابلى[4] كتابه فى «درجات الفلك». وكذلك

(بقية التعليق السابق) الشيطان» ط. مصر سنة ١٣٢٠ هـ، ص ٩٧-١١٨. وهو بحث جليل فى غاية الافادة.

١ — بهامش الأصل: «كتاب السر المكتوم نسبه المصنف فى بعض كتبه إلى الرازى». قال فى «كشف الظنون»: «السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والقمر (و) النجوم» للامام فخرالدين محمود بن عمر الرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ. قيل إنه مختلق عليه، فلم يصح أنه له. وقد رأيت فى كتاب أنه للحوالى أبى الحسن على بن أحمد المغربى. قال الذهبى فى «الميزان»: إن له كتاب «أسرار النجوم» سحر صريح. قال التاج السبكى فى هامشه: هذا الكتاب المسمى بـ «السر المكتوم فى مخاطبة النجوم»، فلم يصح أنه له، وقيل إنه مختلق عليه. وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فيلتأمله من يحسن السحر — اهـ. وعليه رد للشيخ زين الدين سريجا بن محمد الملطى المتوفى سنة ٧٨٨، وسماه «انقضاض البازى فى انفضاض الرازى» — انتهى كلام صاحب «كشف الظنون».

٢ — قال الحافظ ابن كثير فى تاريخه فى قصة إبراهيم الخليل: وهذا يدل على أنه لم يولد بحران، وإنما مولده بأرض الكلدانيين، وهى أرض بابل وما والاها. ثم ارتحلوا قاصدين أرض الكنعانيين، وهى بلاد بيت المقدس. فأقاموا بحران، وهى أرض الكشدانيين فى ذلك الزمان.

٣ — أخرجه أبو داود فى الطب من حديث ابن عباس ولفظه «من اقتبس علماً من النجوم، الخ». وأخرجه أيضاً أحمد، وابن ماجه. قال السندى: قوله «وزاد ما زاد»، أى: زاد من السحر ما زاد من النجوم.

٤ — تنكلوشاه: قال فى «أخبار الحكماء»: تينكلوش البابلى، وربما قيل «تنكلوشا»، والأول أصح. هذا أحد السبعة العلماء الذين رد إليهم الضحاك البيوت السبعة التى بنيت على أسماء الكواكب السبعة. وقد كان عالماً فى علماء بابل، وله تصنيف، وهو «كتاب الوجوه والحدود»، كتاب مشهور بين أيدى الناس موجود — اهـ. وقال فى «كشف الظنون»: «درج الفلك» فى الأحكام لتنكلوشا.

شرك الهند وسحرهم من هذا[١]، مثل كتاب طمطم الهندى[٢]. وكذلك أبو مَعْشر البَلْخى[٣] له كتاب سماه «مصحف القمر». وكذلك ثابت بن قرّة الحرّانى[٤] صاحب الزيج.

حَرَّان دار الصّابئة

مولد إبراهيم الخليل

فان حرَّان[٥] كانت دار هؤلاء الصابئة. وفيها ولد إبراهيم، أو انتقل إليها من العراق، على اختلاف القولين.

الهياكل بحران

وكان بها هيكل «العلة الأولى»، هيكل «العقل الأول»، هيكل «النفس الكلية»، هيكل زحل، هيكل المشترى، هيكل المرّيخ[٦]. هيكل الشمس. وكذلك الزهرة، وعطارد، والقمر.

١٠ وكان هذا دينهم قبل ظهور النصرانية فيهم. ثم ظهرت النصرانية فيهم مع بقاء أولئك الصابئة المشركين حتى جاء الاسلام. ولم يزل بها الصابئة والفلاسفة فى دولة الاسلام إلى آخر وقت. ومنهم الصابئة الذين كانوا ببغداد وغيرها أطبّاء وكُتّاباً، وبعضهم لم يُسلم.

ولما قدم الفارَابِى[٧] حَرَّان فى أثناء المائة الرابعة دخل عليهم، وتعلم منهم، وأخذ

---

١ – فى الأصل: «وسحرهم منه من هذا» بزيادة «منه» ولعله زائد.

٢ – طمطم الهندى: لم نعثر على أحواله، وقد ذكر فى الكشف «كتاب طمطم الهندى» فقط فى حرف ك.

٣ – أبو معشر البلخى: هو جعفر بن محمد بن عمر أبو معشر البلخى المنجم المشهور، إمام وقته فى فنه، صاحب التصانيف فى علم النجامة، منها كتاب المدخل، وكتاب الزيج، وكتاب الألوف، وغيرها. توفى سنة ٢٧٢ هـ. قد ذكر صاحب «أخبار الحكماء» له مؤلفات عديدة ليس فيها «مصحف القمر» وقال فى «كشف الظنون»: «مصحف القمر» لهرمس الحكيم، وهو خواص وطلسمات باعتبار حلول القمر وسيره فى المنازل.

٤ – ثابت بن قرة: بن هارون بن ثابت بن كرايا بن إبراهيم بن كرايا بن مارينوس بن مالاجريوس أبو الحسن، الحاسب الحكيم الحرانى، من أهل حران انتقل إلى مدينة بغداد. اشتغل بعلوم الأوائل ومهر فيها، وبرع فى الطب، وكان الغالب عليه الفلسفة، وله مقدار عشرين تأليفاً، وكان صابئى النحلة، توفى سنة ٢٨٨ هـ.

٥ – حران: هى مدينة مشهورة بالجزيرة خرج منها علماء أجلاء منهم بنو تيمية أسرة المصنف رح ذكر ابن جرير الطبرى فى تاريخه أن هاران عم إبراهيم الخليل عليه السلام عمرها، فسميت باسمه وقيل «هاران». ثم إنها عربت فقيل «حران» والنسبة إليها «حرانى». – عن «شذرات الذهب» بتصرف نقلا عن ابن خلكان.

٦ – هيكل المريخ: فى الأصل «هيكل بهرام المريخ».

٧ – الفارابى: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى التركى الحكيم المشهور الملقب «المعلم

عنهم ما أخذ من المتفلسفة . وكان ثابت بن قرّة قد شرح كلام أرسطو فى الالٰهيات ، وقد رأيته وبينت بعض ما فيه من الفساد . فان فيه ضلالاً كثيرا .

دين أهل دمشق

وكذلك كان دين أهل دمشق وغيرها قبل ظهور دين النصرانية . وكانوا يصلّون إلى القطب الشمالى . ولهذا توجد فى دمشق مساجد قديمة فيها قبلة إلى القطب الشمالى . ٥ وتحت جامع دمشق معبد كبير له قبلة إلى القطب الشمالى كان لهؤلاء .

الصابئة نوعان

فان الصابئة نوعان : صابئة حنفاء موحدّون ، وصابئة مشركون . فالأولون هم الذين أثنى الله عليهم بقوله تعالى : إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ — البقرة ٢ : ٦٢ فأثنى على من آمن ١٠ بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من هذه الملل الأربع : المؤمنين ، واليهود ، والنصارى ، والصابئين .

فهؤلاء كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ (٢٧٩) والتبديل . وكذلك الذين دانو بالانجيل قبل النسخ والتبديل . والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمتبعين لملّة إبراهيم إمام الحنفاء — صلى الله عليه وصلى الله على محمد وعلى آل محمد كما صلى على إبراهيم ١٥ وعلى آل إبراهيم ، إنه حميد مجيد — قبل نزول التوراة والانجيل .

وهذا بخلاف المجوس والمشركين ، فانه ليس فيهم مؤمناً . فلهذا قال تعالى . إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ — الحج ٢٢ : ١٧ . فذكر الملل الستّ هؤلاء ، وأخبر أنه يفصل بينهم يوم القيمة . لم يذكر ٢٠ فى الست من كان مؤمناً ، وإنما ذكر ذلك فى الأربعة فقط .

(بقية التعليق السابق) الثانى ، أكبر فلاسفة المسلمين ، صاحب التصانيف فى الحكمة والمنطق والموسيقى . أخذ المنطق عن أبى بشر متى بن يونس الحكيم ببغداد ، ثم ارتحل إلى مدينة حران وفيها يوحنا بن حيلان الحكيم النصرانى فأخذ عنه طرفاً من المنطق أيضاً توفى بدمشق سنة ٣٣٩ ه

ثم إن الصابئين ابتدعوا الشرك فصاروا مشركين. والفلاسفة المشركون من هؤلاء المشركين. وأما قدماء الفلاسفة الذين كانوا يعبدون الله وحده لا يشركون به شيئاً، ويؤمنون بأن الله مُحدِث لهذا العالم ويقرّون بمعاد الأبدان، فأولئك من الصابئة الحنفاء الذين أثنى الله عليهم.

أول من ظهر عنه القول بقدم العالم

ثم المشركون من الصابئة كانوا يقرّون بحدوث هذا العالم، كما كان المشركون من العرب تُقرّ بحدوثه، وكذلك المشركون من الهند. وقد ذكر أهل المقالات أن أول من ظهر عنه القول بقِدمه من هؤلاء الفلاسفة المشركين هو أرسطو.

قُسْطُنْطِين أول ملك أظهر دين النصارى

وكان دين المسيح لما دخل فيه طائفة من أهل حرّان، وفيهم هيلانَة الحرّانية الفندقانية[1]، فهويها ملك الروم أبو قُسطُنطِين، فتزوّجها، فولدت له قسطنطين، فنصّرت ابنها قسطنطين. وهو الذى أظهر دين النصارى، وبنى القسطنطينية. وفى زمنه ابتدع النصارى هذه «الأمانة» التى اتفقت عليها طوائفهم اليوم، فانه اتفق عليها ثلثمائة وبضعة عشر من علمائهم وعُبّادهم.

ابتداع النصارى الصلوة إلى الشرق

قالوا: وهو الذى ابتدع الصلوة إلى الشرق. وإلا فلم يُصلّ قطّ أحد من أنبيائهم وأتباعهم إلى الشرق. ولم يشرع الله مكانا يصلى (٢٨٠) إليه إلا الكعبة.

كون الكعبة قبلة الأنبياء جميعاً

والأنبياء — الخليل ومن قبله — إنما كانوا يصلّون إلى الكعبة. وموسى صلى الله عليه وسلم لم يكن يصلى إلى بيت المقدس. بل قالوا إنه كان ينصب قبة العهد إلى

---

١ — هيلانة: (St. Helena) سنة ٢٤٨-٣٢٨ م. قال المصنف فى «الجواب الصحيح»، ج ٣، ص ١٥ وما بعده، حكاية عن سعيد بن البطريق، بطريرك الاسكندرية: وملك على برنطية وما والاها قسطس أبو قسطنطين... فخرج قسطس إلى ناحية الجزيرة والرها... فنظر فيها امرأة حسنة جميلة يقال لها هيلانة وكانت قد تنصرت على يدى أسقف الرها... فخطبها قسطس من أبيها، فزوجه إياها... وولدت هيلانة قسطنطين (Constantine the Great) سنة ٢٧٢-٣٣٧ م... وملك قسطنطين سنة ٣٠٦-٣٣٧... وتنصر فى اثنى عشرة سنة من ملكه... وفى خمس عشرة سنة من رياسته كان المجمع بمدينة نيقية الذى رتبت فيه «الأمانة الارتدكسية» (Greek Orthodox Church. — انتهى ملخصاً، والسنون عن المصادر الافرنجية.

العرب ويصلى إليها فى التيه. فلما فتح يوشع بيت المقدس بعد موت موسى نصب القبة على الصخرة، فكانوا يصلون إليها. فلما خرب بيت المقدس وذهبت القبة صارت اليهود يصلون إلى الصخرة، لأنه موضع القبة. والسامرة يصلون إلى جبل هناك. قالوا: لأنه كان عليه التابوت.

كون النصرانية مركبة من دين الأنبياء ودين المشركين

ولما رأى علماء النصارى وعبادهم أن الروم واليونان مشركون، واستصعبوا نقلهم إلى التوحيد المحض، وضعوا لهم ديناً مركباً من دين الأنبياء ودين المشركين. فكان أولئك اليونان والروم يتخذون الأصنام المجسدة التى لها ظل، فاتخذ النصارى الصور المرقومة فى الحيطان والسقوف التى لا ظل لها. وكان أولئك يسجدون للشمس والقمر، فصارت النصارى يسجدون إليها، وجعلوا السجود إليها بدلاً من السجود لها.

فضل محمد صلى الله عليه وسلم إمام التوحيد وأمته على من تقدم

ولهذا لما بعث الله خاتم المرسلين وأفضل النبيين محمداً صلى الله عليه وسلم، إمام التوحيد الذى بعث الله به الرسل قبله، وأظهره، وخلصه من شوائب الشرك، فظهر التوحيد بسببه ظهوراً. فضله الله به، وفضل به أمته على سائر من تقدم.

الأنبياء كلهم كانوا مسلمين

فان الأنبياء جميعهم وأممهم كانوا مسلمين، مؤمنين، موحدين. لم يكن قط دين يقبله الله غير الاسلام. وهو عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: وَسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا اَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمٰنِ اٰلِهَةً يُعْبَدُونَ — الزخرف ٤٣: ٤٥. وقال تعالى: وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ اِلاَّ نُوحِى اِلَيْهِ اَنَّهُ لا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدُونِ — الانبياء ٢١: ٢٥. وقال تعالى: وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ اُمَّةٍ (٢٨١) رَسُولاً اَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ — النحل ١٦: ٣٦.

وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إنا معشر الأنبياء ديننا واحد، وإن أولى الناس بابن مريم لأنا، إنه ليس بينى وبينه نبى».[1] وقد أخبر

[1] — هو من حديث أبى هريرة أخرجه البخارى فى أحاديث الأنبياء، ولفظه: «أنا أولى الناس بابن مريم،

الله فى القرآن عن جميع الأنبياء وأممهم — من نوح إلى الحواريين — أنهم كانوا مسلمين مؤمنين، كما قد بسط فى موضع آخر.

أولوا العزم خمسة

وقد قال تعالى: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْراهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ — الشورى ٤٢: ١٣. فأمر الرسل أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه. وهؤلاء الخمسة هم أولوا العزم، وذكرهم الله فى آيتين من كتابه: هذه السورة، وفى قوله: وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْراهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً — الأحزاب ٣٣: ٧.

وقال تعالى: يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۞ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ۞ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ — المؤمنون ٢٣: ٥١-٥٣.

وقال تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۞ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۞ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ — الروم ٣٠: ٣٠-٣٢.

وقال تعالى: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً — فاختلفوا، كما قال فى يونس ١٠: ١٩ — فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ (٢٨٢) لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا

(بقية التعليق السابق) والأنبياء أولاد علات، ليس بينى وبينه نبى». وفى رواية «أنا أولى الناس بعيسى بن مريم فى الدنيا والآخرة، والأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد». وأخرجه أيضاً مسلم، وأحمد، وأبو داود.

اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم — البقرة ٢ : ٢١٣

فالرسل — صلوات الله عليهم أجمعين — أولهم وآخرهم بعثوا بدين الاسلام، وهو عبادة الله وحده لا شريك له. يعبد في كل وقت بما أمر أن يعبد به في ذلك الوقت. فالصلوة إلى بيت المقدس كان لما أمر الله به من دين الاسلام. ثم لما نهى عنه وأمر بالصلوة إلى الكعبة صارت الصلوة إلى الكعبة من دين الاسلام دون الصلوة إلى الصخرة.[1]

حقيقة الدين عبادة الله وحده

فتنوع شرائع الأنبياء كتنوع الشريعة الواحدة. ولهذا قال تعالى: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا — المائدة ٥ : ٤٨. فالشرعة: الشريعة، والمنهاج: الطريق والسبيل. فالشرعة كالباب الذي يدخل منه، والمنهاج كالطريق الذي يسلك فيه. والمقصود هو حقيقة الدين بأن يعبد الله وحده لا شريك له. وهذه الحقيقة الدينية التي اتفق عليها الرسل هي دين الله الذي لا يقبل من أحد غيره. والشرك الذي حرّمه على ألسن رسله أن يعبد مع الله غيره.

المعطلة شر الكفار

ومن لم يعبد الله أصلاً، كفرعون ونحوه، ممن قال الله فيهم: إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين — المؤمن ٤٠ : ٦٠، فهؤلاء معطّلة، وهم شر الكفار. ومع هذا يكون لهم ما يعبدونه دون الله، كما قال تعالى في قوم فرعون: ويذرك وآلهتك — الأعراف ٧ : ١٢٧. فقال غير واحد من السلف: كان له آلهة يعبدها.

الشرك في عبادة الله

ومن عبد مع الله إلهاً آخر فهو مشرك الشركَ الأكبر الذي لا يغفره(٢٩٣) الله، وإن

---

١ — أخرج الطبري وغيره من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، قال: لما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة — واليهود أكثر أهلها يستقبلون بيت المقدس — أمره الله أن يستقبل بيت المقدس، ففرحت اليهود، فاستقبلها سبعة عشر شهرا. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب أن يستقبل قبلة إبراهيم، فكان يدعو وينظر إلى السماء، فنزلت: قد نرى تقلب وجهك في السماء. وأخرجه البخاري من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

كان مع ذلك يعتقد أن الله وحده خلق العالم . وهذا كان شرك العرب ، كما أخبر الله عنهم فى غير موضع من القرآن أنهم كانوا يقولون إن الله خلق العالم ، ولكن كانوا يتخذون الآلهة شفعاء يشفعون لهم ، يتقرّبون بهم إلى الله ، كما قال تعالى : وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ – الزمر ٣٩ : ٣٨ ، ولقمن ٣١ : ٢٥ .
وقال تعالى : وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ ط قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى السَّمٰوٰتِ وَلَا فِى الْأَرْضِ – يونس ١٠ : ١٨ . وقال تعالى : وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفىٰ – الزمر ٣٩ : ٣ . وبسط هذا له موضع آخر .

كون الحوادث لها أسباب

والمقصود هنا أن الحوادث كان لها أسباب ، وإن كانت حركات الفلك من جملة الأسباب .

فصل

« القياس » مع صحته لا يستفاد به علم بالموجودات

فصورة القياس لا تدفع صحّتها . لكن يبيّن أنه لا يستفاد به علم بالموجودات ، كما أن اشتراطهم للقدّمتين دون الزيادة والنقص شرط باطل . فهو وإن حصل به يقين فلا يستفاد بخصوصه يقين مطلوب بشىء من الموجودات . بل ما يحصل به قد يحصل بدونه ، وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به .

فنقول : إن صورة « القياس » إذا كانت موادّه معلومة فلا ريب أنه يفيد اليقين . وإذا قيل : كل ا : ب ، وكل ب : ج ، وكانت المقدمتان معلومتين ، فلا ريب أن هذا التأليف يفيد العلم بأن كل ا : ج . وهذا لا نزاع فيه .

فصورة « القياس » لا يتكلم على صحّتها . فان ذلك ظاهر ، سواء فى ذلك « الاقترانى » المؤلف من الحمليات الذى هو قياس « التداخل » ، و « الاستثنائى » المؤلّف

من الشرطيات المنفصلة الذى هو « التلازم » و « التقسيم » .

وكذلك ما ذكروه من أن « الشكل الأول » من « الاقترانى » يفيد المطالب الأربعة — النتائج الأربعة : الموجبة ، والسالبة ، والجزئية ، والكلية ؛ وأن « الثانى » يفيد السالبة الكلية والجزئية ؛ وأن « الثالث » يفيد الجزئية — سالبة كانت أو موجبة .

التلازم

وفى « التلازم » استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم. (٢٨٤) وهو قول نظار المسلمين : « وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم ، وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم » . بل هذا مع اختصاره فانه يشمل جميع أنواع الأدلة ، سواء سمّيت « براهين » أو « أقيسة » أو غير ذلك. فان كل ما يستدل به على غيره فانه مستلزم له ؛ فيلزم من تحقق الملزوم ، الذى هو الدليل ، تحقق اللازم ، الذى هو المطلوب ، المدلول عليه ؛ ويلزم من انتفاء اللازم ، الذى هو المدلول[1] عليه ، انتفاء الملزوم ، الذى هو الدليل .

ولهذا كان من عرف أن المدّعى باطل علم أنه لا يقوم عليه دليل صحيح ، فانه يمتنع أن يقوم على الباطل دليل صحيح. ومن عرف أن الدليل صحيح علم أن لازمه الذى هو المطلوب حق ، فانه يجب إذا كان الدليل حقاً أن يكون المطلوب المدلول عليه حقاً ، وإن تنوّعت صُور الأدلة ومقدماتها وترتيبها .

ولهذا كان الدليل الذى يصور بصورة القياس « الاقترانى » يصور أيضاً بصورة « الاستثنائى » ، ويصور بصور أخرى غير ما ذكروه من الألفاظ وترتيبها. والمقصود هنا الكلام على ما ذكروه كما ذكرنا الكلام على « الشرطى المتصل » .

التقسيم

و « التقسيم » قد يكون مانعاً من الجمع والخلوّ ، كما يقال : العدد إما شفع وإما وتر. وهما فى معنى النقيضين الذين لا يجتمعان ولا يرتفعان. فقد يكون مانعاً من الجمع دون الخلوّ ، كالضدين الذين لا يجتمعان وقد يرتفعان ، كما يقال : هذا إما أسود وإما أحمر ، وقد يخلو منهما

١ — المدلول عليه : فى الأصل « مدلول عليه » .

وقد يكون مانعاً من الخلو دون الجمع ، كعدم المشروط ووجود الشرط . والمراد بالشرط هنا ما يلزم من عدمه عدم الحكم ، سواء عرف ذلك بالشرع ، أو بالعقل . مثل كون الطهارة شرطاً فى الصلوٰة ، والحيوٰة شرطاً فى العلم . ليس المراد ما يسميه النحاة شرطاً كالجملة الشرطية المعلقة بـ « إنْ » وأخواتها ، فان هذا فى المعنى سبب لوجود الجزاء . ولفظ « الشرط » يقال على هذا وهذا بالاشتراك . ٥

مانعة الخلو

ومن جعل لفظ « الشرط » ينقسم إلى الثلاثة فقد غلط . فانه قد يجتمع عدم المشروط ووجود الشرط ، إذ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط . ولكن لا يرتفعان جميعاً ، فلا يرتفع وجود الشرط وعدم المشروط ، لأنه حينئذ يعدم الشرط ويوجد المشروط ، وهذا لا يكون . كما إذا قيل : هذا غرق بغير ماء ، أو صحّت صلوٰته بغير وضوء ، أو وجب رجمه بغير زناء . فيقال : هذا إما أن يكون فى ماء وإما أن لا يغرق ، وإما أن يكون متطهّراً وإما أن لا تصح صلوٰته ، وإما أن يكون زانياً وإما أن لا يجوز رجمه. ١٠

وكذلك لو قيل : ليس فى الوجود « واجب » ولا « ممكن » ، ولا « قديم » ولا « محدَث » ، فقيل : لا بد فى الوجود من « واجب » أو « ممكن » ، أو « قديم » أو « محدَث » ، فهذان لا يجتمعان ولا يرتفعان. ١٥

وكذلك إذا قيل : الوجود إما قائم بنفسه كـ « الجسم » ، وإما قائم بغيره كـ « العرض » ، فهذان لا يرتفعان وقد يجتمعان . فكل ما لا يخلو الوجود عنهما مع إمكان اجتماعهما ، أو لا يخلو بعض الأنواع عنهما مع إمكان اجتماعهما ، فهو من هذا الباب . كما إذا قيل : الوارث بطريق الاصالة إما أن يرث بفرض وإما أن يرث بتعصيب ، وقد يجتمع فى الشخص الواحد أن يكون ذا فرض وعصبة ، كالزوج إذا كان ابن عم ، أو معتقاً . ٢٠

فالشرطى المتصل هو من « التلازم » ، والمنفصل هو فى الثانى كما فى الضدين والنقيضين. وهذه الصورة — صورة « التقسيم » الذى هو الشرطى المنفصل — هى

مانعة الجمع والخلو

أيضاً تعود إلى اللزوم ، فانه يلزم من وجود أحد الضدين عدم الآخر ، ومن عدمه وجودُه . وهذه مانعة الجمع والخلو.

فهذه الأشكال وإن تكثرت فجميعها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول . ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة مما ذكروه ومما لم يذكروه.

حصرهم البرهان فى ستة اشكال

فهم يقولون : « البرهان » ينحصر فى « الاقترانى » و « الاستثنائى » . وإن « الاقترانى » ينحصر فى أربعة أشكال ، و « الاستثنائى » ينحصر فى « الشرطى المتصل » و « الشرطى المنفصل » . فيعود إلى ستة أشكال . وجمهورهم لا يذكرون « الشكل الرابع » من « الاقترانيات » لبعده عن الطبع . وحصروها فى أربعة بناء على حصرهم الدليل فى مقدمتين تشتركان فى حدّ أوسط . ثم الأوسط إن كان محمولا فى الصغرى ، موضوعاً فى الكبرى ، فهو « الشكل الأول » المنتج للمطالب الأربعة . وإن كان موضوعاً فيهما فهو « الثانى » المنتج للسلبيات . وإن كان محمولا فيهما فهو « الثالث » المنتج للايجابيات . وإن كان محمولا فى الكبرى[1] ، موضوعاً فى الصغرى ، عكس « الأول » ، فهو « الرابع » ، وهو أبعدها عن الطبع . وأكثرهم لا يذكرونه ، فيجعلون الأشكال خمسة : هذه الثلاثة مع « الاستثنائى » — الشرطى المتصل ، والشرطى المنفصل .

لا تنحصر الأشكال فى ستة

فهذه الأشكال إذا قُدر إفادتها فهى صور من صور الأدلة ، لا ينحصر تصوير الأدلة فى هذه الأشكال ، كما لا ينحصر تصوير الدليل فى مقدمتين . بل هذا الحصر خطأ فى النفى والاثبات . فقد يكون الدليل مقدمة ، وقد يكون مقدمات . وهذه الأشكال يكثر تصوير الدليل على أشكال أخر غير هذه ، فلا تنحصر فى خمسة أو ستة . وقد يؤتى بالدليل بدون هذه الأشكال جميعها ، وبدون المقدمتين إذا كان مقدمة واحدة .

الدليل مستلزم للمدلول

وإذا قالوا : إن جميع ما يذكر من الأدلة يرجع إلى هذه الأشكال ، قيل لهم : بل جميع الأدلة ترجع إلى أن الدليل مستلزم للدلول . وحينئذ فاما أن يكون الاعتبار بما ذكروه من صور الأشكال ولفظها ، أو بما ذكروه من المعنى . فان كانت العبرة

---

١ — فى الأصل « للصغرى » .

بالصورة لم يكن تخصيص صورة الدليل بخمسة أو ستة صواباً، كما لم يكن تخصيصه بمقدمتين صواباً، إذ كان يمكن تصويره بصور كثيرة متنوّعة ليس فيها لفظ شرط، لا متصل ولا منفصل، ولا هو على صورة القياس الحملى كما ذكروه. وإن كانت العبرة بالمعنى كان ذلك أدلّ على فساد ما ذكروه. فانَ المعنى هو أن يكون ما يستدل به مستلزما لما يستدل به عليه، سواء كان مقدمة أو مقدمتان أو أكثر، وسواء كان على الشكل والترتيب الذى ذكروه أو غيره. ٥

ليس فيه إلا تطويل وتبعيد

والصواب فى هذا الباب أن يقال: ما ذكروه إذا كان صواباً فانه تطويل للطريق، وتبعيد للطلوب، وعكس للقصود. فانهم زعموا أنهم جعلوه آلة قانونية تمنع الذهن أن يزلّ فى فكره. وما ذكروه إذا كلفوا الناظر المستدل أن يلزمه فى تصوراته وتصديقاته كان أقرب إلى زلله فى فكره وضلاله عن مطلوبه، كما هو الواقع. فلا ١٠ تجد أحداً التزم وضع هؤلاء واصطلاحهم إلا كان أكثر خطأ وأقل صواباً ممن لم يلتزم وضعهم وسلك إلى المطلوب بفطرة الله التى فطر عباده عليها. ولهذا لا يوجد أحد ممن حقق علماً من العلوم كان ملتزماً لوضعهم

لحم جمل على رأس جبل

ولهذا يقال: كثرة هذه الأشكال وشروط نتاجها تطويل قليل الفائدة كثير التعب. فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى ولا سمين (٢٨٥) ١٥ فينتقل. فانه متى كانت المادة صحيحة أمكن تصويرها بالشكل الأول الفطرى. فبقية الأشكال لا يحتاج إليها، وإنما تفيد بالرد إلى الشكل الأول، إما بابطال النقيض الذى يتضمنه قياس «الخلف»، وإما بالعكس المستوى أو عكس النقيض. فان ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفى الآخر إذا روعى التناقض من كل وجه. فهم يستدلون بصحة القضية على بطلان نقيضها وعلى ثبوت عكسها المستوى وعكس نقيضها. بل تصور ٢٠ الذهن بصورة الدليل يشبه حساب الانسان لما معه من الرقيق والعقار.

تصور الفطرة القياس الصحيح بغير تعليم

والفطرة تصور القياس الصحيح من غير تعليم. والناس بفطرهم يتكلمون بالأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب ونحوه. والمنطقيون

قد يسلمون ذلك .

قياس الضمير والقياس المركب

ويقولون : إن المقدمتين لا بد منهما، لا أكثر ولا أقل . ويقولون : أكثر الناس يحذفون إحدى المقدمتين لظهورها اختصاراً ، ويسمون هذا « قياس الضمير » . وإن احتجاج المطلوب إلى مقدمات جعلوا القياس معنى أقيسة متعددة بناءً على قولهم « إنه ٥ لا بد فى القياس من مقدمتين » ، ويسمونه « القياس المركّب » ، ويقسمونه إلى « موصول » ، وهو ما لا يذكر فيه إلا نتيجة واحدة ، وإلى « مفصول » ، وهو ما يذكر فيه عقب كل مقدمتين نتيجة . فالأول كقولك : هذا نبيذ ، وكل نبيذ مسكر ، وكل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فهذا حرام . والثانى كقولك : هذا نبيذ ، وكل نبيذ مسكر ، فهذا مسكر ؛ ثم تقول : وكل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فكل[1] مسكر ١٠ حرام ؛ ثم تقول : هذا مسكر ، وكل مسكر حرام ، فهذا حرام .

كون الدليل لا يتوقف على مقدمتين

وهذا كله مما غلطوا فيه . والصواب الذى عليه جماهير النظار من المسلمين وغيرهم أن الدليل قد يتوقف على مقدمة تارة ، وقد يتوقف على مقدمتين تارة ، وعلى ثلاث تارة ، وعلى أكثر من تلك . فما كان من المقدمات معلوماً لم يحتج أن يستدل عليه ، وإنما يستدل على المجهول . والمطلوب المجهول يعلم بدليله ، ودليله ما استلزمه . وكل ١٥ ملزوم فانه يصح الاستدلال به على لازمه . وحينئذ فاذا كان المطلوب ملزوم يعلم لزومه له أُستدل عليه به ، وكفى ذلك . وإن لم يكن المستدِل يَعلم إلا ملزومَ ملزومِه احتاج إلى مقدمتين . وإن لم يعلم إلا ملزومَ ملزومِ ملزومِه احتاج إلى ثلاث ، وهلم جرّا .

بيان أن حصول العلم لا يتوقف على « القياس المنطق »

٢٠ وإذا كان كذلك فنقول : لا ننكر أن « القياس » (٢٨٦) يحصل به علم إذا كانت موادّه يقينية . لكن نحن نبيّن أن العلم الحاصل به لا يحتاج فيه إلى « القياس المنطق » ، بل يحصل بدون ذلك . فلا يكون شىء من العلم متوقفاً على هذا « القياس » .

---

١ — فكل : فى الأصل « مثل » .

ونبين أن الموادّ اليقينية التى ذكروها لا يحصل بها علم بالأمور الموجودة ، فلا يحصل بها مقصود تزكو به النفوس.

لا يعلم كون الكلية كلية إلا بالتمثيل

بل ولا علمٌ بالحقائق الموجودة فى الخارج على ما هى عليه إلا من جنس ما يحصل بـ «قياس التمثيل». فلا يمكن قط أن يحصل بـ «القياس الشمولى المنطق» الذى يسمونه «البرهانى» علمٌ إلا وذلك يحصل بـ «قياس التمثيل» الذى يستضعفونه. فان ذلك القياس لا بد فيه من قضية كلية ، والعلم بكون الكلية كلية لا يمكن الجزم به إلا مع الجزم بتماثل أفراده فى القدر المشترك. وهذا يحصل بـ «قياس التمثيل».

وكلا القياسين ينتفع به إذا تُلقّت بعض مقدماته الكلية عن خبر المعصوم إذا استعملت فى الالهيات بطريق «الاَوْلَى» ، كما جاء به القرآن. وأما بدون هذين فلا ينفع فى الالهيات ، ولا ينفع أيضاً فى الطبيعيات منفعة علمية برهانية ، وإنما يفيد قضايا عادية قد تنحرف فتكون من باب الأغلب.

الرياضيات

وأما الرياضى المجرّد عن المادّة كالحساب والهندسة فهذا حق فى نفسه ، لكن ليس له معلوم فى الخارج ، وإنما هو تقدير عدد ومقدار فى النفس ، لكن ذلك يطابق أىّ معدود ومقدّر واقعة فى الخارج؟ و «البرهان» لا يقوم إلا على ما فى النفس ، لا يقوم على ما فى الخارج. وأكثر ما تعبوا فى الهندسة ليتوصلوا بذلك إلى علم الهيئة ، كصفة الأفلاك والكواكب ، ومقادير ذلك وحركاته. وهذا بعضه معلوم بـ «البرهان» ، وأكثره غير معلوم بـ «البرهان» ، وبينهم فيه من الاختلاف ما يطول وصفه. فصار المعلوم (٢٨٧) ببراهينهم من الرياضى وغيره أمر لا تزكو به النفوس ، ولا يعلم به الأمور الموجودة إلا كما يعلم بـ «قياس التمثيل».

لا بد عندهم فى كل قياس من قضية كلية

وهذا يظهر بالكلام فى مادّة القياس. فنقول : هم لا ريب عندهم أنه لا بد فى كل قياس من قضية كلية ، ولا قياس فى جميع الأشكال لا عن سالبتين ، ولا عن جزئيتين ، ولا عن صغرى سالبة مع كبرى جزئية ، لكن قد يكون عن صغرى جزئية مع كبرى سالبة كلية. والمقصود أنه لا بد فى القياس فى جميع صوره من قضية كلية ، وفى أكثر

٣٨ ألف

القياس لا بد من موجبة كلية. بل النتيجة الكلية لا تكون إلا عن موجبة كلية، والسالبة الكلية لا تفيد حكماً كلياً إلا مع موجبة كلية.

بيان أصناف اليقينيات عندهم التى ليس فيها قضية كلية

فاذا كان لا بد فى كل قياس من قضية كلية فنقول: الموادّ اليقينيات قد حصروها ٥ فى الأصناف المعروفة عندهم.

الاول: الحسيات

أحدها: الحسّيات. ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلّياً عامّاً أصلا. فليس فى الحسيات المجرّدة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة فى «البرهان اليقينى». وإذا مثّلوا ذلك بـ «أن النار تحرق» ونحو ذلك لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية، وإنما معهم التجربة والعادة التى هى من جنس «قياس التمثيل» لما يعلمونه من الحكم الكلى، ١٠ لا فرق بينه وبين «قياس الشمول» و «قياس التمثيل». وإن علم ذلك بواسطة اشتمال النار على قوة محرقة، فالعلم بأن كل نار لا بد فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلى.

وإن قيل: إن الصورة النارية لا بد أن تشتمل على هذه القوة، وأن ما لا قوة فيه ليس بنار. فهذا الكلام إذا قيل إنه صحيح، قيل: إنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق كل ما لاقاه، وإن كان هو الغالب. فهذا يشترك فيه قياس ١٥ التمثيل، والشمول، والعادة، والاستقراء الناقص. ومعلوم أن كل من قال «إن كل نار تحرق كل ما لاقته» فقد أخطأ. فانه لا بد من كون المحل قابلا للاحراق، إذ قد علم أنها لا تحرق (٢٨٨) كل شىء، كما لا تحرق السَّمَنْدَل[1]، والياقوت؛ وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة. وأما خرق العادة فمقام آخر.

كونه ليس فى الحسيات قضية كلية

ولا أعلم فى القضايا الحسية كلية لا يمكن نقضها، مع أن القضية الكلية ليست حسية. وإنما القضية الحسية أن «هذه النار تحرق»، فان الحس لا يدرك إلا شيئاً خاصًّا. وأما الحكم العقلى فيقولون إن النفس عند رؤيتها هذه المعيّنات تستعد لأن

---

١ — السمندل: كالسفرجل. قال أبو سعيد: طائر بالهند لا يحترق بالنار. ويقال فيه أيضاً «السبندل» بالباء عن كراع. ويقال إنه إذا هرم وانقطع نسله ألقى نفسه فى الجمر فيعود إلى شبابه — تاج العروس.

تفيض عليها قضية كلية بالعموم. ومعلوم أن هذا من جنس «قياس التمثيل»، ولا يوثق بعمومه إن لم يعلم أن الحكم العام لازم للقدر المشترك. وهذا إذا علم علم فى جميع المعيّنات، فلم يكن العلم بالمعينات موقوفاً على هذا.

مع أنه ليس من القضايا العاديات قضية كلية لا يمكن نقضها باتفاق العقلاء. بل والفلاسفة يجوّزون خرق العادات، لكن يذكرون أن لها أسباباً فلكية، أو قوى ٥ نفسانية، أو أسباباً طبيعية. فهذه الثلاثة هى أسباب خرق العادات عندهم. وإلى ذلك ينسبون معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، والسحر، وغير ذلك. وقد بسطنا الكلام على ذلك فى مسئلة معجزات الأنبياء هل هى قوى نفسانية أم لا، وبيّنا فساد قولهم هذا، حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة، بالأدلة الصحيحة بما ليس هذا موضعه. وهى المعروفة بـ «مسئلة الصفدية»[1]. ١٠

الثانى: الوجديات الباطنة

والثانى: الوجديات الباطنة، كادراك كل أحد جوعه وعطشه، وحبه وبغضه، وألمه ولذّته. وهذه كلها جزئيات، وإنما يعلم الانسان حال غيره والقضية الكلية بـ «قياس التمثيل». بل هذه لا يشترك الناس فى إدراك كل جزئى منها كما قد يشتركون فى إدراك بعض «الحسّيات» المنفصلة، كالشمس والقمر. ففيها من الخصوص فى المُدرَك والمُدرِك ما ليس فى «الحسّيات» المنفصلة، وإن اشتركوا ١٥ فى نوعها، فهى تشبه (٢٨٩) «العاديات».

زعمهم تساوى النفوس سبب ضلالهم فى معرفة النبوّات

ولم يقيموا حجة على وجوب تساوى النفوس فى هذه الأحوال، بل ولا على النفس الناطقة أنها مستوية الأفراد. وهذا من أسباب ضلالهم فى معرفة النبوات. فانهم عرفوا كثيراً من الأحكام التى تشترك فيها النفوس عادة وإن جاز انخرافها. ٢٠

[1] – مسئلة الصفدية: كتب بهامش الأصل هنا: للمصنف «المسئلة الصفدية» – اه. ولم نعثر على تصنيف للمصنف باسم «المسئلة الصفدية»، ولكن يوجد له فى مسئلة معجزات الأنبياء وما والاها مصنف مهم مبسوط باسم «كتاب النبوات»، وقد طبع بادارة الطباعة المنيرية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ، صفحاته ٣٠٠.

ثم بلغهم أمور أخرى خارجة عن قياسهم ، فأرادوا إجراء تلك على ذلك القياس . فرأوا أن لبعض النفوس قوة حدسية ، وأنه قد يكون لها تأثير فى بعض الأمور ، وقد يتخيّل إليها ما تعلمه كما يتخيّل إلى النائم ما يراه . فظنوا أن جميع ما يحصل للنفوس من الوحى ، ونزول الملٰئكة ، وسمع كلام الله ، هو من هذا الباب . وجعلوا خاصّة النبوة هى هذه الثلاث ، فمن وجدت فيه كان نبيًّا . وقالوا : النبوة مكتسبة . وصار فضلاؤهم تتعرض لأن يصيروا أنبياء ، كما جرى للسهروردى المقتول ، ولابن سبعين ، وغيرهم .

دعوى ابن عربى ختم الولاية

وابن عربى لما علم أنه لا يمكن دعوى النبوة ادعى ختم الولاية . وادعى أن خاتم الأوليـاء أكمل فى العلم بالله من خاتم الأنبياء ، وأنه يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى النبى . وكان سبب هذا اعتقاد قول هؤلاء المتفلسفة الملاحدة أن النبى يأخذ عن جبريل الذى هو خيال فى نفسه ، وذلك الخيـال يأخذ عن العقل . قال : فالنبى يأخذ عن هذا الخيال ، وأنا آخذ عن العقل الذى يأخذ منه الخيال .

وضموا هذا إلى أن جميع الحوادث إنما تحدث عن حركة الفلك . وهو من أفسد أصولهم التى ضلوا بها .

الثالث : المجربات

والثالث : المجربات . وهى كلها جزئيـة . فان التجربة إنما تقع على أمور معيّـنة . وكذلك المتواترات . فان المتواتر إنمـا هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئى . فالمسموع قول معيّن ؛ والمرئى جسم معيّن ، أو لون معين ، أو عمل معين ، أو أمرٌ ما معين .

الحدسيات

وأما الحدسيات إن جعلت يقينية فهى نظير المجربات إذا الفرق بينهما لا يعود إلى العموم والخصوص ، وإنما يعود إلى أن المجربات تتعلق بما هو من أفعـال المجرِّبين ، والحدسيات تكون عن أفعالهم . وبعض الناس يسمى الكل « تجربيات » .

لا تستعمل القضايا الكليـة فى شىء من الموجودات

لم يبق معهم إلا الأوليات

فلم يبق معهم إلا « الأوليات » التى هى البديهيات العقلية . و « الأوليـات » الكلية هى قضايا مطلقة فى الأعداد والمقادير ونحوها ، مثل قولهم « الواحد نصف الاثنين » ،

و « الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية » ، ونحو ذلك . وهذه مقدرات فى الذهن ، ليست فى الخارج كلية .

فقد تبين أن القضايا الكلية البرهانية التى يجب القطع بكليتها التى يستعملونها فى قياسهم لا تستعمل فى شيء من الأمور الموجودة المعيّنة ، وإنما تستعمل فى مقدّرات ذهنية . فاذاً لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المعينة بـ « القياس البرهانى » . وهذا هو المطلوب . ٥

لا دليل معهم على حصر أقسام الوجود فى « المقولات العشر »

ولهذا لم يكن لهم علم بحصر أقسام الوجود . بل أرسطو لما حصر أجناس الموجودات من[1] « المقولات العشر » : الجوهر ، والكم ، والكيف ، والأين ، ومتى ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن ينفعل ، والملك ،[2] وقد جمعها بعضهم فى بيتين ، فقال : ١٠

زيدٌ الطويلُ الأسودُ ابنُ مالِك ۞ فى داره بالأمس كان يتّكى

فى يده سيفٌ نَضاه فانتضى ۞ فهذه عَشرُ مَقُولاتٍ سُوىٰ

(١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠)

لما حصرها « المعلّم الأول » فى « الجوهر » و « الأعراض » التسعة اتفقوا على (٢٩٠) أنه لا سبيل إلى معرفة صحة هذا الحصر ، حتى جعل بعضهم أجناس « الأعراض » ثلاثة ، وقيل غير ذلك . ١٥

لا دليل معهم على حصر الموجودات فى « الجواهر الخمسة »

وكذلك لما قسموا « الجوهر » إلى خمسة أقسام : العقل ، والنفس ، والمادة ، والصورة ، والجسم ، وجعلوا « الجسم » قسمين : فلكيّاً ، وعنصريّاً ، و « العنصرى » : الأركان التى هى الاستقصاآت والمولدات : الحيوان ، والنبات ، والمعدن ، كان هذا التقسيم مع فساده فى الاثبات ليس حصر الموجودات فيه معلوماً . فانه لا دليل لهم على حصر الأجسام فى الفلكيات والعنصريات . وهم معترفون بامكان وجود أجسام وراء ٢٠

[1] ــ من : كذا ولعله « فى » .　[2] ــ كذا بسقط « الاضافة » ، وتقدم ذكرها بالترتيب التام فى ص ١٣٢ .

الأفلاك ، فلا يمكن الحصر فيما ذكر حتى يعلم انتفاء ذلك ، وهم لا يعلمون انتفاءه . فكيف وقد قامت الأدلة على ثبوت أعيان قائمة بأنفسها فوق الأفلاك ، كما قد بسط فى موضعه.

نزاعهم فى كون «واجب الوجود» داخلا فى «الجوهر» أم لا

وهم منازعون فى «واجب الوجود» هل هو داخل فى مقولة «الجوهر» ؟ فأرسطو والقدماء كانوا يجعلونه من مقولة «الجوهر» ، وابن سينا امتنع من ذلك. لكن أرسطو وأتباعه لم يكونوا يقولون «واجب الوجود» ، إنما يقولون «العلة الأولى» و «المبدأ». وليس فى كلام أرسطو تقسيم الموجودات إلى «واجب بنفسه» و «ممكن بنفسه مع كونه قديماً أزليًّا» ، بل كان «الممكن» عندهم الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا «محدَثا». وإنما قسمه هذه القسمة متأخروهم من الملاحدة الذين انتسبوا إلى الاسلام ، كابن سينا وأمثاله ، وجعلوا هذا عوضاً عن تقسيم المتكلمين «الموجود» إلى ١٠ «قديم» و «حادث» ، وسلكوا طريقة ركّبوها من كلام المتكلمين ومن كلام سلفهم ، مثل استدلال أولئك بـ «التركيب» على «الحدوث» ، فاستدل هو بـ «التركيب» على «الامكان».

الكلام على قول الخليل عليه السلام «هذا ربّى»

(٢٩١) وأولئك زعموا أن قول إبراهيم «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» — الأنعام ٦ : ٧٦ — ١٥ المراد به «المتحركين» ، لأن الحركة حادثة ، والحادث لا يقوم إلا بحادث ، فهى سمة «الحدوث» ، فاستدل بالحدوث على حدوث المتحرك ، والمعنى : لا أحب المحدَثين الذين تقوم بهم الحوادث.

فقال هؤلاء : بل «الأفول» الذى هو «الحركة» دليل على أن المتحرّك «ممكن وإن كان قديماً أزليًّا». قالوا : و «الأفول» هوىّ فى حظيرة «الامكان» ، وقوله «لا ٢٠ أحب الآفلين» أى «الممكنين وإن كان الممكن قديماً».

وكان قدماء المتكلمين يمثلون الدليل العقلى بقولهم : كل متغيّر محدَث ، والعالم متغير ، فهو محدَث. فجاء الرازى فى «مُحَصَّله» ، فجعل يمثل ذلك بقوله : كل متغير ممكن ، والعالم متغير ، فهو ممكن.

وإبراهيم صلى الله عليه وسلم لم يرد هذا ، ولا هذا ، كما قد بسط فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن أن كل واحد من الاستدلال بالحركة على « الحدوث » أو « الامكان » دليل باطل ، كما يقول ذلك أكثر العقلاء من أتباع الأنبياء ، وأهل الكلام ، وأساطين الفلاسفة .

يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود الرب

ولكن كان قومه يعبدون الكواكب مع اعترافهم بوجود رب العالمين . وكانوا مشركين يتخذ أحدهم له كوكباً يعبده ، ويطلب حوائجه منه ، كما تقدم الاشارة إليه .[1] ولهذا قال الخليل عليه السلام : أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۝ أَنتُمْ وَءَابَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ۝ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَٰلَمِينَ ـ الشعراء ٢٦ : ٧٥-٧٧ .

وقال تعالى أيضاً : قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَٰهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُۥ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَٰوَةُ وَالْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُۥٓ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَآ أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ ـ الممتحنة ٦٠ : ٤ . فأمر سبحانه بالتأسى بابراهيم والذين معه فى قولهم (٢٩٢) لقومهم « إِنَّا بُرَءَٰٓؤُا مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ » .

وكذلك ذكر الله عنه فى سورة الصافات أنه قال لقومه : فَمَا ظَنُّكُم بِرَبِّ الْعَٰلَمِينَ ـ الصفت ٣٧ : ٧٨ . وقال لهم : أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ـ الصفت ٣٧ : ٩٥-٩٦ .

فالقوم لم يكونوا جاحدين لرب العالمين . ولا كان قوله « هَٰذَا رَبِّي » ـ الأنعام ٦ : ٧٦ و ٧٧ و ٧٨ ـ « هذا الذى هو خلق السموات والأرض » ، على أىّ وجه قاله ـ سواءً قاله إلزاماً لقومه ، أو تقديراً ، أو غير ذلك . ولا قال أحد قط من الآدميين إن كوكباً من الكواكب ، أو إن الشمس والقمر أبدعت السموات كلها ،

[1] ـ تقدم ذلك فى ص ٢٨٦ تحت عنوان « عبادة الكواكب » .

ولا يقول هذا عاقل بل عُبّاد الشمس والقمر والكواكب يعبدونها كما يعبد عُبّاد الأصنام للأصنام، وكما يعبد عُبّاد الأنبياء والصالحين لهم ولتماثيلهم، وكما يعبدون آخرون الملئكة، وآخرون يعبدون الجنّ، لما يرجون بعبادتها من جلب منفعة أو دفع مضرة، لا لاعتقادهم أنها خلقت العالم.

اتخاذها شفعاء ووسائط بينهم وبين الرب

بل قد يجعلونها شفعاء ووسائط بينهم وبين رب العالمين، كما قال تعالى: وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ ط قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ — يونس ١٠: ١٨. وقال تعالى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ م مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ — الزمر ٣٩: ٣. وقال تعالى: وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ — الأنعام ٦: ٥١. وقال [تعالى]: أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ صلى لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ — الأنعام ٦: ٧٠. وقال تعالى: اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ط مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٌ — السجدة ٣٢: ٤.

الشفاعة الحقة

والشفاعة التي أخبرت بها الرسل هي أن يأذن الله للشفيع فيشفع، فيكون الأمر كله لله، كما قال تعالى: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ — البقرة ٢: ٢٥٥. (٢٩٣) وقال: لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ — الأنبياء ٢١: ٢٨. وهذا بخلاف ما اتخذه المشركون من الشفعاء.

الشفاعة عند الفلاسفة

وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم فالشفاعة عندهم أن يفيض على المستشفع من الشفيع ما يقصده من غير قصد الشفيع ولا سؤال منه، كما ينعكس شعاع الشمس من المرآة على الحائط. وقد ذكر ذلك ابن سينا ومن تلقى عنه، كصاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها»، ومن أخذ عنه.

الشفاعة عند مشركى العرب

وهذا الشرك أعظم من شرك مشركى العرب، والنصارى، ونحوهم. فان أولئك كانوا يقولون: صانع العالم فاعلٌ مختار، وإن الشافع يسئله ويدعوه. لكن يثبتون شفاعة بغير إذنه، وشفاعة لما ليس له شفاعة، ويعبدون الشافع ويسألونه من دون الله، ويصورون على تمثاله صورة يعبدونها. وكانت الشياطين تدخل فى تلك الأصنام وتكلّمهم، وتتراأى للسدنة أحياناً، كما يوجد نظير ذلك فى هذا الزمان فى ٥ مواضع كثيرة.

بقية الكلام على «الجواهر الخمسة»

وأيضاً فدعواهم أن «الجوهر» جنس تحته أربعة، وهى العقل، والنفس، والمادّة، والصورة؛ والخامس هو الجسم. إذا حُقق الأمر عليهم كان ما يثبتونه من «العقليات» إنما هو موجود فى الذهن، و«العقل» بمنزلة الكليات لا وجود لها فى ١٠ الخارج. وقد اعترف بهذا من ينصرهم ويعظّمهم، كابن حزم وغيره.

ردّ لقول من زعم أن عالَم الغيب هو العالم العقلى

ومن زعم أن عالم الغيب الذى أخبرت به الرسل هو العالم للعقلى الذى يثبته هؤلاء فهو من أضل الناس. فان ابن سينا ومن سلك سبيله فى هذا، كالشّهرَستانى والرازى وغيرهما، يقولون: إن الالهيّين يثبتون العالم العقلى، ويردّون على الطبيعيّين ١٥ منهم الذين لا يثبتون إلا العالم الحسّى. ويدّعون أن العالم العقلى الذى يثبتونه هو ما أخبرت به الرسل من الغيب الذى أمروا (٢٩٤) بالايمان به، مثل وجود الرب، والملئكة، والجنة.

وليس الأمر كذلك. فان ما يثبتونه من «العقليات» إذا حُقق الأمر لم يكن لها وجود إلا فى العقل. وسُمّيت «مجرّدات» و«مفارقات»، لأن العقل يجرّد الأمور الكلية عن المعيّنات.

رد قولهم: إن النفس تصير عقلا بعد المفارقة

وأما تسميتها «مفارقات» فكان أصله أن «النفس الناطقة» تفارق البدن، وتصير حينئذ «عقلاً». وكانوا يسمّون ما جامع المادة بالتدبير لها كالنفس قبل الموت

« نفساً » ، وما فارقها بالكلية فلم يتعلق بها لا تعلق تدبير ولا غيره « عقلاً » . ولا ريب أن « النفس الناطقة » قائمة بنفسها ، باقية بعد الموت ، منعّمة أو معذّبة ، كما دلّ على ذلك نصوص الكتاب والسنّة ، وإجماع سلف الأمة وأئمتها ؛ ثم تعاد إلى الأبدان . ومن قال من أهل الكلام : « إن النفس عرض من أعراض البدن » أو « جزء من أجزائه » فقوله بدعة ، ولم يقل ذلك أحد من سلف الأئمة .

لكن ما يدّعون ثبوته فى الخارج من « المجرّدات العقلية » لا يثبت — على السبر العقلى — له تحقّق إلا فى الذهن .

إثبات « المجرّدات » فى الخارج هو مبدأ فلسفتهم

وهذا كان مبدأ فلسفة هؤلاء . فانهم نظروا فى الأجسام الطبيعية ، فعلموا القدر المشترك الكلى ، فصاروا يظنون ثبوته فى الخارج . فكان أولهم فيثاغورس وشيعته أثبتوا أعداداً مجرّدة فى الخارج . ثم ردّ ذلك عليهم أفلاطن وشيعته ، وأثبتوا ماهيات كلية مجرّدة ، مثل « إنسان كلى » ، و « فرس كلى » — أزلى أبدى خارج الذهن . وأثبتوا أيضاً زمانا مجرّداً سموه « الدهر » ، وأثبتوا مكاناً مجرّدا سموه « الخلاء » ، وأثبتوا مادة مجرّدة عن الصور ، وهى « المادة الأولى » ، و « الهيولى الأولى » عندهم .

فجاء أرسطو وشيعته ، فردّوا ذلك كله عليهم ، ولكن أثبتوا هذه « المجرّدات » فى الخارج مقارنة للأعيان ، وفرّقوا بين الشىء الموجود فى الخارج ، وبين ماهيته الكلية المقارنة لأفرادها فى الخارج ، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله . وغلط هؤلاء فى هذا . وكذلك أثبتوا « العقول العشرة » ، وظنوا وجودها فى الخارج . وهم غالطون فى ذلك ، وأدلّتهم عليها فى غاية الفساد . وأما (٢٩٥) « النفوس الفلكية » فكان قدماؤهم يجعلونها أعراضاً ، لكن ابن سينا وطائفة رجّحوا أنها جواهر قائمة بنفسها ، كنفس الانسان . وهذا لبسطه موضع آخر .

كون منتهى محققيهم « الوجود المطلق الكلى الخيالى »

والمقصود هنا أن ما يثبتونه من « العقليات » إذا حُقّقت لم تكن إلا ما يثبت فى

عقل الانسان، كالأمور الكلية، فانها عقلية مطابقة لأفرادها الموجودة فى الخارج. وكذلك العدد المجرّد عن المعدود، والمقدار المجرّد عن المقدور، والماهية المجرّدة عن الوجود، والزمان المجرد عن الحركة، والمكان المجرد عن الجسم وأعراضهم.[1]

ولهذا كان منتهى محققيهم «الوجود المطلق»، وهو الوجود المشترك بين الموجودات. وهذا إنما يكون مطلقاً فى الأذهان، لا فى الأعيان. والمتفلسفة يجعلون «الكلي المشترك» موضوع العلم الآلهى. ٥

أقوالهم فى الوجود الواجب

وأما «الوجود الواجب» فتارة يقولون: هو الوجود المقيّد بالقيود السلبية، كما يقوله ابن سينا؛ وتارة يجعلونه المجرد عن كل قيد سلبي وثبوتى، كما يقوله بعض الملاحدة من باطنية الرافضة والاتحادية؛ وتارة يجعلون نفس وجود الموجودات، فلا يجعلون للمكنات وجوداً غير «الوجود الواجب». وقد بُسط الكلام عليهم فى غير هذا الموضع. ١٠

كون بناء تحقيقهم على الظن والخيال

وغايتهم أنهم يجعلون فى أنفسهم شيئاً، ويظنون أن ذلك موجود فى الخارج. ولهذا تمدّهم الشياطين. فان الشياطين تتصرف فى الخيال، وتلقى فى خيالات الناس أموراً لا حقيقة لها. ومحقّقوا هؤلاء يقولون: «أرض الحقيقة هى أرض الخيال».

كون أمور «الغَيْبِ» موجودة ثابتة مشهودة ١٥

وأما ما أخبرت به الرسل — صلوات الله عليهم — من الغيب فهو أمور موجودة ثابتة أكمل وأعظم مما نشهده نحن فى هذه الدار. وتلك أمور محسوسة تُشاهَد وتُحسّ ولكن بعد الموت وفى الدار الآخرة. ويمكن (٢٩٦) أن يشهدها فى هذه الدار من يختصّه الله بذلك،[2] ليست عقلية قائمة بالعقل. ولهذا كان الفرق بينها وبين الحسيّات

١ — كذا بالأصل، ولعله «أعراضه».

٢ — كما يحكى ذلك عن الصحابة، منها ما يروى فى حديث حارثة أنه مر بالنبى صلى الله عليه وسلم، فقال له «كيف أصبحت، يا حارثة؟» قال: أصبحت مؤمناً حقاً». قال: «انظر ما تقول. فان لكل قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟» فقال «عرفت نفسى عن الدنيا، فأسهرت ليلى وأظمأت نهارى. وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً؛ وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها؛ وكأنى أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها».

التى نشهدها أن تلك «غيب» وهذه «شهادة». قال تعالى: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ — البقرة ٢ : ٣.

وكون الشيء غائباً وشاهداً أمر إضافى بالنسبة إلينا. فاذا غاب عنا كان «غيباً»، وإذا شهدناه كان «شهادة». ليس هو فرقاً يعود إلى أن ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحسّ. بل كل ما يعقل ولا يمكن أن يشهد بحال فانما يكون فى الذهن.

رؤية الملئكة والرب تعالى

والملئكة يمكن أن يُشهدوا ويُروا. والرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار، والمؤمنون يرونه يوم القيامة، وفى الجنّة، كما تواترت النصوص فى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، واتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها.

إمكان رؤيته تعالى بالدلائل العقلية

وإمكان رؤيته يعلم بالدلائل العقلية القاطعة. لكن ليس هو الدليل الذى سلكه طائفة من أهل الكلام، كأبى الحسن[1] وأمثاله، حيث ادّعوا أن «كل موجود يمكن رؤيته». بل قالوا: «ويمكن أن تتعلق به الحواسّ الخمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس». فان هذا مما يعلم فساده بالضرورة عند جماهير العقلاء.

أغاليط المتكلمين والمتفلسفة.

القول بتركيب الأجسام من الجواهر المنفردة

وهذا من أغاليط بعض المتكلمين. كغلطهم فى قولهم: إن الأعراض يمتنع بقاؤها، وإن الأجسام متماثلة، وإنها مركبة من الجواهر المنفردة التى لا تقبل قسمة، ولا يتميز منها جانب من جانب». فان هذا غلط. وقول المتفلسفة إنها مركبة من المادة والصورة العقليين أيضا غلط، كما قد بسط هذا كله فى غير هذا الموضع.

نفى الحكمة

وكذلك غلط من غلط من المتكلمين وادّعى أن الله لم يخلق شيئاً بسبب ولا لحكمة، ولا خصّ شيئاً من الأجسام بقوىّ وطبائع. وادّعى أن كل ما يحدث فان الفاعل المختار الذى يخصّ أحد المتماثلين بلا تخصيص أصلاً يحدثه. وأنكر ما فى

(بقية التعليق السابق) قال: «يا حارثة! عرفت، فالزم» — رواه الطبرانى فى الكبير: عن تفسير ابن كثير، و «مجمع الزوائد». وهذا هو مرتبة عين اليقين فى الدنيا، جعلنا الله من أهلها!

١ — أبو الحسن: هو الامام أبو الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤ هـ. تقدمت ترجمته فى ص ٢٤٠، كما أنه قد تقدم الكلام على إمكان الرؤية تحت مبحث «تمثيل التقسيم الحاصر فى مسئلة الرؤية»، ص ٢٣٨-٢٤٠.

مخلوقات الله وما (٢٩٧) فى شرعه من الحكم التى خلق وأمر لأجلها.

غلط المتكلمين سبب تسليط المتفلسفة

فان غلط هؤلاء مما سلّط أولئك المتفلسفة. وظنوا أن ما يقوله هؤلاء وأمثالهم هو دين المسلمين، أو قول الرسول وأصحابه. ولهذا كانت مناظرة ابن سينا وأمثاله فى كتبهم لمبتدعة أهل الكلام. فعامة مناظرة ابن سينا هى للمعتزلة، وابن رشد للكُلاَّبية. وكانوا إذا بيّنوا فساد بعض ما يقوله مبتدعة أهل الكلام يظنون أنه لم يبق حق إلا ما يقولونه هم، وذلك بالعكس. وليس الأمر كذلك، بل ما يقوله مبتدعة أهل الكلام فيه خطأ مخالف للشرع والعقل.

خطأ المتفلسفة وصوابهم

والخطأ فيما تقوله المتفلسفة فى الالهيات، والنبوّات، والمعاد، والشرائع، أعظم من خطأ المتكلمين. وأما فيما يقولونه فى العلوم الطبيعية والرياضية فقد يكون صواب المتفلسفة أكثر من صواب من ردّ عليهم من أهل الكلام، فان أكثر كلام أهل الكلام فى هذه الأمور بلا علم، ولا عقل، ولا شرع.

الطبيعيات عادات تقبل التغير

ونحن لم نقدح فيما علم من الأمور الطبيعية والرياضية، لكن ذكرنا أن ما يدّعونه من «البرهان» الذى يفيد علوماً يقينية كلية بالأمور الطبيعية ليس كما يدّعونه، بل غالب الطبيعيات إنما هى عادات تقبل التغيّر، ولها شروط وموانع. وهم لا يريدون بالقضايا البرهانية الواجب قبولها إلا ما يكون لزوم المحمول منها للموضوع لزوماً ذاتياً لا يقبل التغير بحال. فاذا قالوا «كل ا : ب» لم يريدوا أن كل ما هو فى الوجود ا فهو ب، ولا كل ما وُجد أو سيوجد؛ وإنما يريدون أن كل ما يُفرض ويُقدر فى العقل، بل فى نفس الأمر، مع قطع النظر عن الوجودين الذهنى والخارجى، فهو ب. كما إذا قالوا «كل إنسان حيوان»، فالطبيعة الانسانية من حيث هى (٢٩٨) هى تستلزم الحيوانية.

خلو الماهية عن الوجودين باطل

وهم يدّعون أن الماهيّة قد تنفك عن الوجودين الخارجى والذهنى، وهو من أغاليطهم. ومعلوم أن هذا إن أريد به «الانسان المعروف» فالانسان المعروف لا يكون إلا «حيواناً». وهذا أمر واضح، ليس هو مما يطلب علمه بالبراهين. فالصفات

اللازمة للوصوف التى لا تكون له حقيقة إلا بها، لا توجد بدونها.

بطلان الفرق بين الذاتى واللازم

وقد بُسط الكلام على فرقهم بين « اللازمة » وبين « الذاتية » المقوّمة الداخلة فى الماهية، وبين « اللازمة للماهية »، « واللازمة لوجودها »، وبُيّن [أن] هذا كله باطل، إلا إذا أريد بِـ « الماهية » ما يتصور فى الذهن، و بِـ « الوجود » ما يكون فى الخارج.

٥ فالفرق بين متصوّرات الأذهان وموجودات الأعيان فرق صحيح. وأما أن يدّعى أن فى الخارج جوهرين قائمين بأنفسهما. أحدهما الانسان المحسوس، والآخر إنسان معقول ينطبق على كل واحد واحد من أفراد الانسان؛ ويدّعى أن الصفات اللازمة التى لا يمكن تحقّق الموصوف إلا بها منها ما هو داخل مقوّم لماهيته الموجودة فى الخارج، ومنها ما هو خارج عارض لماهيته الموجودة فى الخارج، فهذا كله باطل،

١٠ كما قد بُسط فى غير هذا الموضع.[1]

أقيستهم مبنيّة على القضايا الكلية لا علم لهم بها

والمقصود أن ما يذكرونه من الأقيسة فى العلوم الالٓهية والطبيعية وما يتعلق بها فلا يفيد يقيناً إلا كما يفيد « قياس التمثيل »، إذ هى مبنية على قضية كلية لا يقين عندهم بأنها كلية إلا كاليقين الذى عندهم بِـ « قياس التمثيل »، ولا سبيل لهم إلى ذلك. مثل قولهم

١٥ فى العلم الالٓهى « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد »، و « الشىء الواحد لا يكون فاعلا وقابلاً »، وأمثال هذه القضايا الكلية التى لا علم لهم بها. ولا يستدلون على ذلك إلا بقياس فيه قضية كلية لا علم (٢٩٩) لهم بها، وإن كان يمكن إبطالها.

لكن المقصود هنا بيان أنه لا علم بالموجود يحصل عن قياسهم. وهذا باب واسع يظهر بالتدبّر.

٢٠ الكلام على « الواحد البسيط » الذى يجعلونه مبدأ المركبات

فان قولهم « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » قضية كلية، وهم لم يعرفوا فى الوجود قط شيئاً واحداً من كل وجه صدر عنه شىء — لا واحد ولا اثنان.

---

١ — تقدم بسطه فى الوجه السادس من « المقام الثانى »، ص ٦٢-٧٣.

و « الواحد البسيط » الذى يصفون به « واجب الوجود » من جنس « الواحد البسيط » الذى يجعلونه مبدأ « المركبات » إذا قالوا « الانسان مركّب من الحيوانيّة والناطقيّة » ، وينتهى الأمر إلى « واحد بسيط » لا تركيب فيه . فان هذا الواحد لا يوجد إلا فى الذهن ، لا فى الخارج .

٥ فان قولهم « إنسان مركّب من الحيوان والناطق » ، و « الحيوانية » و « الناطقية » لا يصح منه إلا ما يتصور فى الذهن . فان المتصور يتصور فى نفسه « إنسانا ناطقاً » ، و « جسما حسّاساً ، متحركا بالارادة ، ناطقاً » . فيكون كلٌّ من هذه الأجزاء جزءًا مما تصوره فى نفسه ، واللفظ الدالّ على جميعها يدل عليها بالمطابقة ، وعلى أبعاضها بالتضمن ، وعلى لازمها بالالتزام . ومجموعها هى تمام الماهية المتصورة فى الذهن ، ١٠ والداخل فيها هو الداخل فى تلك الماهية ، والخارج عنها هو الخارج عن تلك الماهية . وتلك الماهية بحسب ما يتصوره الذهن . فاذا تصور « إنساناً ضاحكا » كان « الضاحك » جزء هذه الماهية .

وأمّا دعوى المدّعى أن الانسان الموجود فى الخارج مركّب من هذا وهذا فلا يصح إلا إذا أريد به أنه متصف بهذين الوصفين ، وهما قائمان به ، وهو حامل لهما ١٥ كما يحمل الجوهر أعراضه ، والموصوف صفاته .

وأما أن يقال : إن « الجوهر » مركب من أعراض ؛ أو مركب من جواهر أحدها « جسم » ، والآخر « حساس » ، والآخر « نام » ، والآخر « متحرك بالارادة » ؛ وإن هذا الانسان المعيّن فيه جواهر متعدّدة بتعدّد هذه الأسماء ؛ وإن الجوهر الذى هو « الحساس » ليس هو الذى هو « متحركا بالارادة » ، ولا الذى (٣٠٠) هو « جسم » ، ٢٠ ولا الذى هو « ناطق » ؛ ولا « الناطق » هو « الحساس » ؛ فهذا مما يعلم فساده بعد تصوره بالصورة .

توحيد « واجب الوجود » عند الفلاسفة

وكذلك « الواحد » الذى يصفون به « واجب الوجود » ، وأنه مجرّد عن جميع

الصفات الثبوتية ، ليس له حيوٰة ، ولا علم ، ولا قدرة ، ولا كلام . ويقولون مع ذلك : هو عاقل ومعقول وعقل ، ولذيذ وملتذّ ولذّة ، وعاشق ومعشوق وعشق . ويقولون : إن كل صفة من هذه الصفات هي الأخرى ، فاللذة هي العقل ، والعقل هي[1] العشق . ويقولون : إن كل صفة من هذه الصفات هي الموصوف ، والعلم هو العالم ، واللذة هي الملتذ ، والعشق هو العاشق . فهذا ونحوه من أقوالهم في صفات « واجب الوجود » مما ٥ إذا تصوّره المتصوّر تصوراً صحيحاً كان مجرّد تصوره يوجب العلم الضروري بفساده .

رد المصنف قولهم « إثبات الصفات تركيب ممتنع »

وقد بسطنا الكلام عليه ، وبيّنا ما ألجأهم إلى القول بهذا وكلامهم في « التركيب » ، وبيّنا أن أكثر الفلاسفة المتقدّمين قبل أرسطو وكثير[2] من المتأخرين كأبي البركات[3] صاحب « المعتبر » وغيره لا يقولون بهذا ، بل ردوا على من قاله . وأصل هذا كله ما ادّعوه من أن « إثبات الصفات تركيب ممتنع » . وهذا أخذوه عن المعتزلة ، ليس هذا من كلام أرسطو وذويه . وقد تكلمنا في بيان فساده في مصنَّف[4] مفرد في توحيد الفلاسفة ، وفي « شرح الأصبهانية » ، و « الصفديّه » ، وغير ذلك .

ثم بنوا هذا على أن « الواحد » لا يكون فاعلا وقابلا ، لأن ذلك يستلزم « التركيب » ، وأن « الواحد » لا يصدر عنه إلا واحد ، لأن صدور اثنين يقتضي تعدد المصدر ، ١٥ فمصدر ج غير مصدر ب ، وذلك يستلزم « التركيب الممتنع » .

أنواع التركيب عندهم خمسة

فمدار كلامهم في التوحيد والصفات كله على لفظ « التركيب » . وقد بسطنا القول فيه ، وبيّنا ما في هذا اللفظ من إجمال . فان « التركيب » خمسة أنواع . أحدها : تركّب[5] الذات من « وجود » و « ماهية » . والثاني : تركيبها من وصف (٣٠١) عامّ

---

١ — هي : كذا بالأصل ، ولعله « هو » ، كما هو الظاهر ، ويمكن أن يعني بـ « العقل » الصفة .

٢ — كثير : كذا بالرفع ، ولعله « كثيراً » بالنصب ، فانه عطف على « أكثر » المنصوب بـ « أن » .

٣ — أبو البركات : البغدادي المتوفى سنة ٥٤٧ هـ ، تقدمت ترجمته في ص ١٢٥ مع ذكر كتابه « المعتبر » .

٤ — لم نقف على ذكره ، غير أن ابن الآلوسي ذكر له « كتاب إثبات الصفات » مجلد ، فلعله هو . و « شرح الاصبهانية » تقدم ذكره في ص ٢٥٤ . و « الصفدية » تقدم بيانه في ص ٣٠١ ، ولعل « كتاب النبوات » المذكور هناك هو « كتاب ثبوت النبوات عقلا ونقلا والمعجزات والكرامات » كما في « جلاء العينين » .

٥ — تركب : كذا ، ولعله « تركيب » .

ووصف خاص، كالمركّب من «الجنس» و«الفصل». والثالث: تركيب من «ذات» و«صفات». والرابع: تركيب الجسم من «المادة» و«الصورة». والخامس: تركيبه من «الجواهر المنفردة».

بطلان التراكيب الخمسة

وقد بيّنا أن ما يدعونه من «التركيب» من «الوجود» و«الماهية»، ومن «الجنس» و«الفصل»، باطل. وأما تركيب الجسم من هذا وهذا فاكثر العقلاء يقولون: الجسم ليس «مركباً»، لا من «المادة» و«الصورة»، ولا من «الجواهر المنفردة». لم يبق إلا «ذات لها صفات».

ثلاثة أنواع أخر وانتفاؤها

وقد بيّنا أن «المركب» يقال على ما ركّبه غيره، وعلى ما كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمعت، وعلى ما يقبل مفارقة بعضه بعضاً. وهذه الأنواع الثلاثة منتفية عن ربّ العالمين باتفاق المسلمين.

١٠

تسمية الموصوف بالصفات «تركيباً» اصطلاح لهم

وهم جعلوا ما يوصف بالصفات «تركيباً»، وهذا اصطلاح لهم. وحقيقة الأمر تعود إلى «موصوف له صفات متعددة». فتسمية المسمى هذا «تركيباً» اصطلاح لهم[1]، والنظر إنما هو فى المعانى العقلية. وأما الألفاظ فان وردت عن صاحب الشرع المعصوم كان لها حرمة، وإلا لم يلتفت إلى من أخذ يُعبر عن المعانى الصحيحة المعلومة بالعقل والشرع بعبارة مجملة توهم معانى فاسدة؛ وقيل لهم: البحث فى المعانى، لا فى الألفاظ، كما بسط فى موضعه.[2]

١٥

الوجه الثانى

إن المعيّن المطلوب علمه بالقضايا الكلية يعلم قبلها وبدونها

الوجه الثانى[3] أن يقال: إذا كان لا بد فى كل قياس من قضية كلية فتلك القضية

---

١ — لهم: بالأصل «له»، و لعل الصواب «لهم».

٢ — تقدم الكلام عليه ببعض البسط فى ص ٢٢٣-٢٢٥ تحت عنوان «كون لفظ التركيب مجملا يطلق على معان».

٣ — وجه الثانى: هكذا، ولم يذكر لما قبله «الوجه الأول»، ويعتبر ذلك من ص ٣٠٠، اى من ابتداء مبحث «بيان أصناف اليقينيات عندهم التى ليس فيها قضية كلية»، سطر ٣، ص ٣٠٠.

الكلية لا بد أن تنتهى إلى أن تعلم بغير قياس ، وإلا لزم الدور والتسلسل. فاذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كلية معلومة بغير قياس فنقول :

العلم بالمعين أقوى من العلم بالكلى

ليس فى الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كلية بغير قياس إلا وعلمها بالمفردات المعيّنة من تلك القضية الكلية أقوى من علمها بتلك القضية الكلية. مثل قولنا « الواحد نصف الاثنين » ، و « الجسم لا يكون فى مكانين » ، و « الضدان لا يجتمعان ». فان العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين أقدم فى الفطرة من العلم بأن « كل واحد نصف كل اثنين ». (٣٠٢) وهكذا كل ما يفرض من الآحاد.

لا يحصل بالقياس كثير فائدة

فيقال : المقصود بهذه القضايا الكلية إما أن يكون العلم بالموجود الخارجى ، أو العلم بالمقدّرات الذهنية. أما الثانى ففائدته قليلة ، وأما الأول فما من موجود معين إلا وحكمه بعلم تعيّنه أظهر وأقوى من العلم به عن قياس كلى يتناوله. فلا يحصل بالقياس كثير فائدة ، بل يكون ذلك تطويلا. وإنما يستعمل القياس فى مثل ذلك لأجل الغالط والمعاند ، فيضرب له المثل وتذكر الكلية ردّاً لغلطه وعناده ، بخلاف من كان سليم الفطرة.

وكذلك قولهم « الضدان لا يجتمعان ». فأى شيئين علم تضادهما فانه يعلم أنهما لا يجتمعان قبل استحضار قضية كلية بأن « كل ضدين لا يجتمعان ». وما من جسم معيّن إلا ويعلم أنه لا يكون فى مكانين قبل العلم بأن « كل جسم لا يكون فى مكانين ». وكذلك قولهم « النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ». فان مرادهم بذلك أن وجود الشىء وعدمه لا يجتمعان ولا يرتفعان. فما من شىء معين إلا ويعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً ، وأنه لا يخلو عن الوجود والعدم ، قبل العلم بهذه القضية العامة. وأمثال ذلك كثيرة لمن تدبره.

ويُعلم أن المعين المطلوب علمه بهذه القضايا الكلية الأولية يُعلم قبل أن تعلم هذه القضية الكلية ، ويُعلم بدونها ، ولا يحتاج العلم به إلى القضية الكلية. وإنما يعلم بالقضية الكلية ما يقدّر فى الذهن من أمثال ذلك مما لم يوجد فى الخارج. وأما الموجودات

الخارجية فتعلم بدون هذا القياس.

« قياس الشمول » مبناه على « قياس التمثيل »

وإذا قيل إن من الناس من يعلم بعض الأعيان الخارجية بهذا القياس فيكون مبناه على « قياس التمثيل » الذى ينكرون أنه يقينى. (٣٠٣) فهم بين أمرين. إن اعترفوا بأن « قياس التمثيل » من جنس « قياس الشمول » ينقسم إلى يقينى وظنّى بطل تفريقهم. ٥ وإن ادعوا الفرق بينهما، وأن « قياس الشمول » يكون يقينياً دون « التمثيل »، مُنعوا ذلك، وبُين لهم أن اليقين لا يحصل فى مثل هذه الأمور إلا أن يحصل بـ « التمثيل »، فيكون العلم بما لم يعلم من المفردات الموجودة فى الخارج قياساً على ما علم منها. وهذا حق لا ينازع فيه عاقل.

خاصة العقل إدراك الكليات من الجزئيات

بل هذا من أخص صفات العقل التى فارق بها الحسّ، إذا الحسّ لا يعلم إلا معيّناً، والعقل يدركه كليّاً مطلقاً، لكن بواسطة « التمثيل ». ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعيّنة عنه، لكن هى فى الأصل إنما صارت فى ذهنه كليّة عامّة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها. وإذا بعُد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيراً بأن يجعل الحكم إما أعمّ وإما أخصّ[1]. وهذا يعرض للناس كثيراً.

أنواع المفروضات الذهنية ١٥

الماهيات المجردة

ومن هنا يغلط كثير ممن يسلك سبيلهم حيث يظن أن ما عنده من القضايا الكلية صحيح، ويكون عند التحقيق ليس كذلك. وهم يتصورون الشىء بعقولهم، ويكون ما تصوروه معقولا بالعقل، فيتكلمون عليه. ويظنون أنهم تكلموا فى ماهية مجردة بنفسها من حيث هى هى من غير أن تكون ثابتة فى الخارج ولا فى الذهن، فيقولون « الانسان من حيث هو هو »، و « الوجود من حيث هو هو »، و « السواد من حيث هو هو »، ٢٠ ونحو ذلك. ويظنون أن هذه الماهية التى جرّدوها عن جميع القيود السلبيّة والثبوتية محقّقة فى الخارج (٣٠٤) على هذا التجريد. وذلك غلط كغلط أوّليهم فيما جردوه

١ – إما أعم وإما أخص: كذا فى « س ». وبأصلنا « إما عام وإما خاص » على الرفع بدل النصب.

من العدد »، و « المثل الأفلاطونية » وغيرها. بل هذه المجردات المسلوب عنها كل قيد ثبوتي وسلبي لا تكون إلا مقدرة في الذهن.

المجردات الممتنعات

وإذا قال القائل: فأنا أفرض « الانسان » مجرداً عن الوجودين الخارجي والذهني، قيل له: هذا الفرض في الذهن أيضاً كما تفرض سائر الممتنعات في الذهن، مثل أن يفرض موجوداً، لا واجباً ولا ممكناً، ولا قائماً بنفسه ولا بغيره، ولا مبائناً لغيره ولا مجانباً له؛ وهذا كله مفروض في الذهن. وليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج؛ وليس كل ما حكم به الانسان على ما يقدّره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج؛ ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج.

الامكان

بل الذهن يتصور أشياء ويقدّرها مع علمه بامتناعها، ومع علمه بامكانها في الخارج، ومع عدم علمه بالامتناع الخارجي والامكان الخارجي. وهذا الذي يسمى « الامكان الذهني ». فان « الامكان » يستعمل على وجهين — إمكان ذهني، وإمكان خارجي. و« الامكان الذهني » أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، بل يقول « يمكن هذا »، لا لعلمه بامكانه، بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج.

الامكان الخارجي

وأما « الامكان الخارجي » فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج. وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه. فاذا كان الأبعد عن قبول (٣٠٥) الوجود موجوداً، ممكن الوجود، فالأقرب الى الوجود منه أولى.

طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد

وهذه طريقة القرآن في بيان إمكان المعاد، بيّن ذلك بهذه الطرق.

الأولى: الاستدلال بمن أماتهم ثم أحياهم

فتارة يخبر عمن[1] أماتهم ثم أحياهم، كما أخبر عن قوم موسى بقوله: وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ۞ ثُمَّ بَعَثْنَـٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ — البقرة ٢: ٥٥-٥٦

١ — عمن: كما في « س »، وفي أصلنا « بمن ».

وكما أخبر عن المضروب بالبقرة بقوله : فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا ۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتَىٰ – البقرة ٢ : ٧٣ . وكما أخبر عن : الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ – البقرة ٢ : ٢٤٣ .

قصة الذى مر على قرية

وكما أخبر عن : الَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ – البقرة ٢ : ٢٥٩ . وعن إبراهيم[1] : إِذْ قَالَ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ – البقرة ٢ : ٢٦٠ . وكما أخبر عن المسيح عليه السلام أنه كان يحيي الموتى بإذن الله[2] .

قصة أصحاب الكهف

وكما أخبر عن أصحاب الكهف أنهم : لَبِثُوا – نياماً – فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا – الكهف ١٨ : ٢٥ . وقال تعالى : وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَازَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ – الكهف ١٨ : ٢١ . وقد ذكر غير واحد من العلماء أن الناس كانوا قد تنازعوا فى (٣٠٦) زمانهم هل يبعث الله الأرواح فقط ، أو يبعث الأرواح والأجساد . فأعثر الله هؤلاء على أهل الكهف ، وعلموا أنهم بقوا نياماً لا يأكلون ولا يشربون ثلثمائة سنة شمسيّة ، وهى ثلثمائة وتسع هلالية . فأعلمهم الله بذلك إمكان إعادة الأبدان .

١ – وعن إبراهيم : كما فى « س » ، ولا يوجد فى أصلنا إلا مجرد الآية : وإذ قال إبراهيم رب أرنى . . . الآية .
٢ – بإذن الله : زيادة من « س » ، وليس فى أصلنا .

فهذه إحدى الطرق التي بيّن الله بها إمكان المعاد.

الثانية: الاستدلال بالنشأة الأولى

وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى، وأن الاعادة أهون من الابتداء، كما في قوله: [يَاأَيُّهَا النَّاسُ] إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ – الحج ٢٢: ٥، وكما في قوله: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ – يس ٣٦: ٧٨-٧٩، وكما في قوله: [وَقَالُوا] أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۞ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۞ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ – الاسراء ١٧: ٤٩-٥١، وكما في قوله: وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ – الروم ٣٠: ٢٧.

الثالثة: الاستدلال بخلق الأكوان

وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السموات والأرض، فان خلقها أعظم من إعادة الانسان، كما في قوله: وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۞ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ – الاسراء ١٧: ٩٨-٩٩، وكما في قوله تعالى: أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ – يس ٣٦: ٨١، وقوله: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ (٣٠٧) يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ – الاحقاف ٤٦: ٣٣.

الرابعة: الاستدلال بخلق النبات

وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات، كما في قوله: وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ

فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ط كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُم تَذَكَّرُونَ — الأعراف ٧: ٥٧، وكما فى قوله: [وَ] اللهُ الَّذِى أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ط كَذَٰلِكَ النُّشُورُ — فاطر ٣٥: ٩.

إن دلائل القرآن أكمل وأبلغ من دلائلهم

وقد بسطنا الكلام على هذا وأمثاله فى غير هذا الموضع، وبُين أن ما عند أئمة النظّار — أهل الكلام والفلسفة — من الدلائل العقلية على المطالب الالٓهية فقد جاء القرآن بما فيها من الحق، وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجه، مع تنزّهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء. فان خطأهم فيها كثير جداً، ولعل ضلالهم أكثر من هداهم، وجهلهم أكثر من علمهم.

اعتراف الرازى بأن أقرب الطرق طريقة القرآن

ولهذا قال أبو عبد الله الرازى فى آخر عمره فى كتابه «أقسام اللذّات»[1]: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن — أقرأ فى الاثبات: الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ — طه ٢٠: ٥، إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ — فاطر ٣٥: ١٠: وأقرأ فى النفى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ — الشورى ٤٢: ١١، وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا — طه ٢٠: ١١٠. ومن جرّب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى.

١٥

فساد إثبات الامكان الخارجى بمجرد عدم العلم بالامتناع

والمقصود هنا أن «الامكان الخارجى» يعرف بالوجود، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع، كما يقوله طائفة منهم الآمدى — إذا أرادوا إثبات إمكان أمر قالوا: «لو

---

[1] «أقسام اللذات»: قال العلامة ابن القيم رح فى «اجتماع الجيوش الاسلامية»: هو آخر كتاب للامام فخرالدين الرازى صنفه فى آخر عمره. وهو كتاب مفيد ذكر فيه أقسام اللذات، وبين أنها ثلاثة أقسام: كالأكل والشرب والنكاح واللباس؛ واللذة الخيالية الوهمية، كلذة الرياسة والأمر والنهى والترفع ونحوها؛ واللذة العقلية، كلذة العلوم والمعارف. وتكلم على كل واحد من هذه الأقسام — اه. وذكره ابن النديم باسم «كتاب اللذة».

قدّرنا هذا لم يلزم منه ممتنع ». فان هذه القضية الشرطية غير معلومة ، فان كونه لا يلزم منه محذور ليس معلوماً (٣٠٨) بالبديهة ، ولا أقام عليه دليلا نظريًّا.

فساد إثباته بمجرد إمكان تصوره الذهنى

وأبعد من إثباته « الامكان الخارجى » بـ « الامكان الذهنى » ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة ، كابن سينا والرازى وغيرهما ، فى إثبات « الامكان الخارجى » بمجرّد إمكان تصوّره فى الذهن. كما أن ابن سينا وأتباعه لما أرادوا إثبات موجودٍ فى الخارج معقول — لا يكون محسوساً بحال — استدلوا على ذلك بتصوّر « الانسان الكلى المطلق المتناول للافراد الموجودة فى الخارج ». وهذا إنما يفيد إمكان وجود هذه المعقولات فى الذهن ، فان الكلى لا يوجد كليّاً إلا فى الذهن. وهذا ليس مورد النزاع ، وإنما النزاع فى إمكان وجود مثل هذا المعقول فى الخارج. وليس كل ما تصوره الذهن يكون موجوداً فى الخارج كما يتصور الذهن. فان الذهن يتصور ما يمتنع وجوده فى الخارج ، كما يتصوّر الجمع بين النقيضين والضدّين.

فساد إثباته بالتقسيم العقلى

وقد تبعه الرازى على الاستدلال بهذا ، واستدل هو وغيره على إمكان ذلك بأن قال : « يمكن أن يقال: الموجود إما أن يكون مجانباً لغيره وإما أن يكون مبائناً لغيره ، وإما أن لا يكون — لا مجانباً ولا مبائناً ». فظنوا أنه بامكان هذا التقسيم العقلى يستدل على إمكان وجود كل من الأقسام فى الخارج ، وهذا غلط. فان هذا التقسيم كقول القائل: الموجود إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممكناً ، وإما أن لا يكون واجباً ولا ممكناً. وإما أن يكون قديماً وإما أن يكون محدَثاً ، وإما أن لا يكون قديماً ولا محدثا. وإما أن يكون قائماً بنفسه وإما أن يكون قائماً بغيره ، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره. وأمثال ذلك من التقسيمات التى يقدرها الذهن. ومعلوم (٣٠٩) أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود ، لا واجب ولا ممكن ، ولا قديم ولا حادث ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره. وكذلك ما تقدم.

فاين طرق هؤلاء فى إثبات « الامكان الخارجى » من طريقة القرآن ؟

محاولتهم معارضة الفِطَر وتعاليم الرسل

ثم إنهم بمثل هذه الطرق الفاسدة يريدون خروج الناس عما فطروا عليه من المعارف اليقينيّة ، والبراهين العقلية ، وما جاءت به الرسل من الأخبار الالٓهية عن الله تعالى واليوم الآخر.

ويثبتوا لرب العالمين من الوجود ما يستلزم الجمع بين النقيضين ، فيكذّبوا بصريح المعقول وصحيح المنقول ، كقولهم « لا هو مبائن للمخلوقات ، ولا مجانب لها ، ولا يشار إليه » ، ونحو ذلك من القضايا السلبية التى يصفون بها رب العالمين مما لا يتضمن وصفه بصفة كمال ، بل يشاركه فيها الممتنعات والمعدومات ، وتستلزم كون الموصوف بها معدوماً ، بل ممتنعاً.

ويريدون أن يجعلوا مثل هذه القضايا الكاذبة والخيالات الفاسدة أصولا عقلية يعارض بها ما أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه من الآيات ، وما فطر الله عليه عباده ، وما تقوم عليه الأدلة العقلية التى لا شبهة فيها.

ولهذا كان أساطين الفلاسفة القدماء وكثير من المتأخرين منهم على خلاف قول هؤلاء النفاة ، وكانوا أقرب إلى موافقة الأنبياء وأتباع الأنبياء من هؤلاء النفاة من المتفلسفة والجهمية والمتكلمة ، كما قد بسطت أقوالهم فى غير هذا الموضع.

مبنى العقل على صحة الفطرة

والمقصود هنا التنبيه على أصول سلبوها ، أفسدوا بها العلوم العقلية والسمعية. فان مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها ، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء ــ صلوات الله عليهم.

كون تعليم الأنبياء جامعاً للادلة العقلية والسمعية جميعاً

ثم الأنبياء ــ صلوات الله عليهم ــ كمّلوا للناس الأمرَين ، فدلوهم على الأدلة العقلية التى بها تعلم (٣١٠) المطالب الالٓهية التى يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال ، وأخبروهم مع ذلك من تفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرد نظرهم واستدلالهم.

وليس تعليم الأنبياء — صلوات الله عليهم — مقصوراً على مجرد الخبر، كما يظنه كثير من النظار. بل هم بيّنوا من البراهين العقلية التى بها نعلم العلوم الالٰهية ما لا يوجد عند هؤلاء البتة. فتعليمهم — صلوات الله عليهم — جامع للادلة العقلية والسمعية جميعاً بخلاف الذين خالفوهم. فان تعليمهم غير مفيد للادلة العقلية والسمعية مع ما فى نفوسهم

٥ من الكبر الذى ما هم ببالغيه، كما قال تعالى: [إِنَّ] الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ج فَاسْتَعِذْ بِاللهِ ط إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ — المؤمن ٤٠ : ٥٦، وقال: الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ط كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللهِ وَعِندَ الَّذِينَ آمَنُوا ط كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ — المؤمن ٤٠ : ٣٥، وقال تعالى:

١٠ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ — المؤمن ٤٠ : ٨٣. ومثل هذا كثير فى القرآن. وقد بسطنا القول فيه فى «بيان درء تعارض الشرع والعقل»[1].

ولهذا لما كانوا يتصورون فى أذهانهم ما يظنون وجوده فى الخارج جعلوا علومهم ثلاثة أنواع. أدناها عندهم «الطبيعى»، وهو ما لا يتجرّد عن المادة، لا فى الذهن

١٥ ولا فى الخارج، وهو الكلام فى «الجسم» وأحكامه وأقسامه. وأوسطها «الرياضى»، وهو ما يتجرد عن المادة فى الذهن لا فى الخارج، مثل علم الحساب والهندسة. فانه

---

١ — «بيان درء تعارض الشرع والعقل»: هو الذى سماه بـ «كتاب تعارض العقل والنقل» مختصراً كما تقدم فى ص ٢٥٣ مع تعليقنا عليه. ويسمى أيضاً «بيان موافقة صريح العقل لصحيح النقل»، ولا فرق بينهما، إذ «درء التعارض» يحدث «الموافقة». قال فى «كشف الظنون»: «درء التعارض» فى مجلدات للشيخ ابن تيمية. وأما بسط قول المصنف فيما ذكر ههنا من محاولة أهل الكلام والفلسفة معارضة الفطرة وتعليم الرسل وكون تعليمهم جامعاً فهو عين موضوع الكتاب. لذكر أولا نص قانونهم الفاسد بقولهم: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، فاما أن يجمع بينهما، وهو محال لأنه جمع بين النقيضين، الخ»، ثم رده رداً شافياً بليغاً من ثمانية عشر وجهاً، وبسطه فى نحو ٢٠٠ صفحة (ص ٤١ — ١٩٧، ج ١)، فزق قانونهم الفاسد الذى سبب فساد فطر خلق كثير من هذه الأمة كل ممزق، وقرر عظمة نصوص الأنبياء فى النفوس أبلغ تقرير.

لا يوجد فى الخارج ذو مقدار إلا « جسما » ، ولكن يجرّد المقدار فى النفس. وأعلاها عندهم ما يسمونه « علم ما بعد الطبيعة » باعتبار الاستدلال العلمى ، وما قبل الطبيعة باعتبار الوجود العينى ، وقد يسمونه « العلم الالهى » ، ويسمونه « الفلسفة الأولى » و « الحكمة العليا » ، وهو ما تجرّد عن المادّة فى الذهن والخارج.

وإذا تأمّل الخبير بالحقائق كلامهم فى هذه (٣١١) الأنواع لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة فى الخارج إلا القسم الذى يسمونه « الطبيعى » وما يتبعه من « الرياضى ». وأما « الرياضى » المجرد فى الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها فى الخارج. والذى سموه « علم ما بعد الطبيعة » ، وهو ما جرّدوه عن المادّة فى الذهن والخارج ، إذا تُدبّر لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود فى الخارج ، وإنما تصوروا أموراً مقدّرة فى أذهانهم لا حقيقة لها فى الخارج. ولهذا كان منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم ١٠ هو « الوجود المطلق الكلى » أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجودية.

فموضوع العلم الالهىّ الناظر فى « الوجود » ولواحقه هو « الوجود الكلى » المنقسم إلى جوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، وقديم وحادث. وهذا لا وجود له فى الخارج ، وإنما يوجد فى الذهن. وهو « العلم الأعلى » عندهم. فهذا العلم الأعلى مقدر فى الذهن. والعلىّ الأعلى الموجود فى الخارج هو الله الذى لا إله إلا هو ، الذى أنزل قوله : ١٥

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ۝ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ۝ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى – الأعلى ٨٧ : ١-٥.

وأما « واجب الوجود » الذى يثبتونه ، فاما أن يجعلوه وجوداً مجرداً عن كل قيد ثبوتى وعدمى ، وإما أن يقولوا : بل هو مقيّد بالأمور السلبية دون الثبوتية ، كقول ابن سينا وأمثاله. وهذا إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج. فانه يمتنع ثبوت موجود ٢٠ خارجى لا يوصف بشىء من الأمور الثبوتية ، أو لا من الثبوتية ولا السلبية. بل أى موجود حقير فرضته كان خيراً من هذا الذى لا يوصف بشى ثبوتى ، فانه قد شارك (٣١٢) ذلك الموجود الحقير فى مسمى « الوجود » ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمى ،

وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودى. والوجود خير من العدم، فكان ما امتاز به ذلك الموجود الحقير خيراً مما ميزوا به «واجب الوجود» بزعمهم. وقد بسط هذا فى موضع آخر، وبُيّن أن ما يثبتونه ويجعلونه «واجب الوجود» هو ممتنع الوجود، ولكن يفرض فى الذهن كما تفرض سائر الممتنعات.

عجزهم عن تمثيل الأمور الكلية

والمقصود هنا أنهم كثيراً ما يدّعون فى المطالب البرهانية من الأمور العقلية ما يكونوا قد قدّروه فى أذهانهم، ويقولون: نحن نتكلم فى الأمور الكلية والعقليات المحضة. وإذا ذكر لهم شىء قالوا: نتكلم فيما هو أعم من ذلك، وفى «الحقيقة من حيث هى هى»، ونحو هذه العبارات. فيطالبون بتحقيق ما ذكروه فى الخارج، ويقال «بيّنوا هذا، أى شىء هو؟» فهنالك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمر مقدّر فى الأذهان، لا حقيقة له فى الأعيان. وهذا مثل أن يقال لهم «اذكروا مثال ذلك»، والمثال أمر جزئى. فاذا عجزوا عن التمثيل وقالوا «نحن نتكلم فى الأمور الكلية» فاعلم أنهم يتكلمون بلا علم، وفيما لا يعلمون أن له معلوماً فى الخارج، بل فيما ليس له معلوم فى الخارج، وفيما قد يمتنع أن يكون له معلوم فى الخارج. وإلا فالعلم بالأمور الموجودة إذا كان كليّاً كان له معلومات ثابتة فى الخارج.

معنى لفظ «الكلى»

ولفظ «الكلى» يريدون به «ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه». ثم قد يكون ممتنعاً فى الخارج، كشريك البارى. وقد يكون معدوماً وإنما (٣١٣) يقدّره الذهن، كما يقدّر «عنزٌ أيّلٌ»، وهذا تمثيل أرسطو.

بحث نفيس فى لفظى «الاله» و «الشمس»

وقد يكون موجوداً فى الخارج لكن لا يقبل الشركة، وقد يمكن وقوع الشركة فيه ولم تقع. وهم يمثّلون هذا باسم «الاله» و «الشمس»، ويجعلون مسمى هذا كليّاً لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإنما امتنعت الشركة فيه لسبب خارجى فانحصر نوعه فى شخصه، لا لمجرّد تصور معناه؛ وهذا مشهور بينهم.

وإنما يصحّ هذا إذا كان لفظ «الاله»، ولفظ «الشمس» اسم جنس بحيث لا يقصد به «الشمس المعيّنة»، ولا «الاله المعيّن المعروف». فان «الكلى» عندهم مثل

« اسم الجنس » فى اصطلاح النحاة ، وهو ما عُلّق على الشىء وعلى كل ما أشبهه. والناس لا يقصدون بلفظ « الشمس » إلا « الشمس المعيّنة » ، واللام فيها لتعريف العهد ، لا للجنس ، كما قال تعالى : وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمسَ وَالْقَمَرَ ط كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ — الأنبياء ٢١ : ٣٣ . فسمى « الشمس » و « القمر » هنا جزئى ، لا كلىّ ، بخلاف لفظ « الكوكب » و « النجم » ونحو ذلك ، فانه كلىّ . وكذلك اسم ٥ « الاله » عند المسلمين إنما يريدون به « إلههم » ، وهو « الله » لا إله إلا هو .

وعلى هذا فليس هذا ولا هذا كليّاً مشتركا ، بل نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه . فهو معيّن مختصّ ، وهو الذى يسمونه « الجزئىّ » ؛ ليس مطلقاً مشتركا ، وهو الذى يسمونه « الكلىّ » .

حيرة الخسرو شاهى من الكليات

وكان الخُسْرَوْ شاهى[1] من أعيانهم وأعيان أصحاب الرازى . وكان يقول : « ما عثرنا إلا على[2] هذه الكليات » . وكان قد وقع فى حيرة وشكّ ، حتى كان يقول : « والله ! ما أدرى ما أعتقد ، والله ! ما أدرى ما أعتقد ، والله ! ما أدرى ما أعتقد » .

الاستدلال بالكليات على أفرادها استدلال بالخفى على الجلى

والمقصود أن الذى يدعونه من الكليات هو إذا كان علماً فهو مما يعرف بـ « قياس (٣١٤) التمثيل » ، لا يقف على القياس المنطقى الشمولى أصلا . بل ما يدّعون توقفه على ١٥ هذا القياس تعلم أفراده التى يستدل عليها بدون هذا القياس ؛ وذلك أيسر وأسهل . فيكون الاستدلال عليها بالقياس الذى يسمونه « البرهانى » استدلالا على الأجلى بالأخفى .

وإذا قيل : فالبرهان يفيد قضية كلية ، قيل : أما البرهان الذى يستحق اسم البرهان عندهم ، وهو ما كان مؤلفاً من المقدمات اليقينية المحضة الواجب قبولها التى يمتنع

---

١ — الخسرو شاهى : نسبة إلى « خسرو شاه » قرية بمرو ، هو شمس الدين أبو محمد عبد الحميد بن عيسى ابن عمريه بن يوسف بن خليل بن عبد الله بن يوسف التبريزى الشافعى ، العلامة المتكلم . أخذ الكلام عن الامام فخر الدين الرازى وبرع فيه ، وتفنن فى علوم متعددة منها الفلسفة ، ودرس وناظر . اختصر « المهذب » فى الفقه ، و « الشفاء » لابن سينا ، وله إشكالات وإرادات جيدة . توفى سنة ٦٥٢ هبدمشق — شذرات الذهب .

٢ — على : لا يوجد بأصلنا ، وإنما أضفناه من « س » .

نقيضها ، فانها بهذه المنزلة . وأما ما لا يكون كذلك ، بل يكون مؤلفاً من القضايا التجربية العادية ، كالقضايا الطبيعية ، والطبّية ، والنحويّة ، ونحو ذلك ، فهذه كثيراً ما تكون منتقضة ، ولا يجزم العقل بامتناع انتقاضها إلا بشروط . فان العاديات يجوز انتقاضها ، والقضية الكلية إذا جاز انتقاضها لم يكن عندهم مادّة للبرهان ، بل للجدل ٥ أو الخطابة .

فان قيل : وأنتم تجزمون بمراد المتكلم بكلامه فى غالب المواضع ، كما تجزمون بمراد الرسول ، ومراد علماء الشرع ، والطب ، والنحو ؛ والعلم باللغات مبناه على القضايا العادية ، قيل : الجزم بمراد الشخص المعيّن ليس هو قضية كلية ، بل هو علم بمراد شخص معين . وهذا وإن كان علمنا بلغته وعادته هو مما يعين على العلم بمراده فلا بد مع ذلك من ١٠ علم يختص به يعرف أنه إنما تكلمه بتلك العادة ليُفهمنا مراده . وحينئذ ، فليس هذا مما نحن فيه . ولهذا لا نستدل على هذا بمجرد ما ذكروه من برهانهم .

وهم يعيبون فى صناعة « الحدّ » أن يعرّف الجلىّ بالخفىّ ، وهذا فى صناعة « البرهان » أشدّ عيباً . فان « البرهان » لا يراد به إلا بيان المدلول عليه وتعريفه وكشفه وإيضاحه . فاذا كان هو أوضح وأظهر كان هذا بياناً للجلىّ بالخفىّ . وأما ١٥ « الحدّ » فالصواب أن المراد به التميز بينه وبين المحدود ، لا تعريف الماهية . وإذا كان مطلوبه هو التميز فقد يكون المميز أخفى ، وقد يكون أجلى .

المقدمات الخفية قد تنفع بعض الناس وفى المناظرة

ومع هذا فلما كان الجلاء والخفاء من الأمور النسبية فقد ينتفع بالدليل الخفى والحد الخفى بعض الناس . وكثير من الناس إذا ذكر له الواضح لم يعبأ به ، وقد لا يسلمه ٢٠ حتى يذكر له دليل مستلزم ثبوته ، فانه يسلمه . وكذلك إذا ذكر له حد يميّزه . وهذا فى الغالب يكون من معاند ، أو ممن تعوّدت نفسه أنها لاتعلم إلا ما تعنّتت عليه ، وفكّرت فيه ، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة . فان العادة طبيعة ثانية . فكثير ممن تعوّد البحث والنظر صارت عادة نفسه كالطبيعة له ، لا يعرف ولا يقبل ولا يسلم

إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، بل وجدل ومنع ومعارضة. فحينئذ يعرف به ويقبله ويسلمه، وإن كا عند أكثر الناس من الأمور (٣١٥) الواضحة البينة التي لاتحتاج إلى بحث ونظر. فالطريق الطويلة والمقدمات الخفية التى يذكرها كثير من النظار تنفع لمثل هؤلاء فى النظر، وتنفع فى المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد.

معنى «السفسطة»

فان السفسطة أمر يعرض لكثير من النفوس، وهى جحد الحق. وهى لفظة معرّبة من اليونانية، أصلها «سوفسطيا»، أى «حكمة مموّهة». فلما عُرّبت قيل «سَفْسَطة».

إنكار العقل بأن فى الناس من يقول بانكار الحقائق

وأما ما يذكره طائفة من أهل الكلام وناقلى المقالات أن فى الناس رجل يقال له «سوفسطا»، وأنه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم. فهذا باطل لا حقيقة له. ولا يتصور أن يعيش أحد من بنى آدم، بل ولا من البهائم، مع جحد جميع الحقائق والشعور بها. فان الانسان مدنىّ بالطبع، فلا بد أن يعرف بعض الناس بعضاً. ١٠ ويعرف الانسان جوعه وشبعه، وعطشه وريّه، ولذّته وألمه، ويميّز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذلك من الأمور التى هى ضرورية فى الحياة.

إبطال النقل بأن طائفة السمنية تبطل من العلوم ما عدا الحسيات

وكذلك ما يذكرونه أن فى الشُّمَنِيَّة[1] قوم ينكرون من العلوم ما سوى «الحسّيات» حتى ينكروا «المتواترات» غلط على القوم. فانهم أنكروا وجود ما لا يمكن الاحساس به، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم به. وقد ذكر الامام أحمد مناظرتهم (٣١٦) للجَهْم بن صَفوان[2]، وهى تقتضى ذلك. وإلا فهؤلاء من عقلاء

---

١ – السمنية: قال الفيومى فى «المصباح المنير»: والسمنية فرقة تعبد الأصنام، وتقول بالتناسخ، وتنكر حصول العلم بالاخبار. قيل: نسبة إلى «سومنات» بلدة من الهند على غير قياس – اه.

٢ – الجهم بن صفوان: هو مولى بنى راسب، ويكنى بأبى محرز. هو الذى نسبت إليه الفرقة «الجهمية»، كان يأخذ عن الجعد بن درهم نقل الحافظ ابن حجر فى «فتح البارى» قول الاستاذ أبى منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق»: والجهمية أتباع جهم بن صفوان الذى قال بالاجبار والاضطرار إلى الأعمال. وقال: لا فعل لأحد غير الله تعالى، وإنما ينسب الفعل إلى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعاً لشىء. وزعم أن علم الله حادث، وامتنع من وصف الله تعالى بأنه «شىء» أو «حى» أو «عالم» أو «مريد»، حتى قال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره. قال: وأصفه

الهند وحكمائهم، وإن كانوا مشركين يعبدون الأصنام. فلا يتصور أن أحدهم ينكر ما كان قبل مولده، فلا ينكر وجود البلاد، والأنهار، والجبال، والدور، التى لم يرها؛ ولا ينكر وجود كل إنسان أو بهيمة لم يرها. فان هذا ليس عليه أحد من بنى آدم، بل بنو آدم كلهم متفقون على أن ما شاهدوه علموه بالمشاهدة، وما غاب ٥ عنهم علموه بالاخبار. فلا يتصور أن كل طائفة من الطوائف تتفق على جحد جنس الأخبار.

قد تستدعى طريقة المقدمات لازالة السفسطة

ولكن قد تعرض السفسطة لبعض الطوائف ولبعض الأشخاص فى بعض المعارف. فان أمراض القلوب كأمراض الأجسام. فكما أنها ليس فى الوجود أمة ولا شخص يمرض بكل مرض، فليس فيهم من هو جاهل بكل شىء، وفاسد الاعتقاد فى كل شىء، ١٠ وفاسد القصد فى كل شىء. بل قد يوجد فيهم من هو مريض ببعض الأمراض، بل قد يوجد بعض الطوائف يكثر فيهم بعض الأمراض. وهؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطرية، بل يحتاجون إلى علاج وأدوية تناسب مزاجهم.

وكذلك من كان به سفسطة ومرضت فطرته فى بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلة النظرية، بل يستعمل معه نوع من العلاج والأدوية. فقد تكون الحدود ١٥ والأدلة التى تحوّجه إلى (٣١٧) النظر والفكر إذا تصورها مقدمة مقدمة مما يزيل

(بقية التعليق السابق) بأنه «خالق» و«محى» و«مميت» و«موحد» — بفتح المهملة الثقيلة — لأن هذه الأوصاف خاصة به. وزعم أن كلام الله حادث، ولم يسم الله متكلماً به. قال: وكان جهم يحمل السلاح ويقاتل، وخرج مع الحرث بن سريج لما قام على نصر بن سيار، عامل بنى أمية بخراسان. فآل أمره إلى أن قتله سلم بن أحوز، وكان صاحب شرطة نصر — اه. وعن خلف بن سليمان البلخى، قال: كان الجهم من أهل الكوفة، وكان فصيحاً، ولم يكن له نفاذ فى العلم. فلقيه قوم من الزنادقة فقالوا له: «صف لنا ربك الذى تعبده». فدخل البيت لا يخرج مدة، ثم خرج فقال: «هو هذا الهواء مع كل شىء». وأورد الامام البخارى آثاراً كثيرة عن السلف فى تكفير جهم. قال الطبرى إن قتل جهم كان فى سنة ١٢٨ هـ. وعن خلاد الطفاوى: بلغ سلم بن أحوز — وكان على شرطة خراسان — أن جهم بن صفوان ينكر أن الله كلم موسى تكليما، فقتله. زاد الطبرى أن سلماً قال لجهم: «لو كنت فى بطنى لشققته حتى أقتلك»، فقتله — مأخوذ عن «فتح البارى» ملخصاً. وأوردناه ببعض التفصيل لكثرة ما ورد من رد المصنف على هذه الفرقة الضالة المضلة، وشناعة آرائها الفاسدة، وعظم الضرر منها للامة.

سفسطته وتحوّجه إلى الاعتراف بالحق. وهذا بمنزلة من يغلط فى الحساب، والحساب لا يحتمل وجهين. وقد يكون غلطه ظاهراً وهولا يعرفه، أو لا يعترف به. فيسلك معه طريق طويل يعرف بها الحق، ويقال له «أخذتَ كذا، وأخذت كذا، فصار كذا؛ وأخذت كذا، وأخذت كذا، فصار كذا».

وقد تستعمل فى المناظرات

وكذلك المناظر. قد تضرب له الأمثال، فان المثال يكشف الحال حتى فى المعلومات بالحس والبديهة. وقد تُستسلف معه المقدمات، وإلا فقد يجحد إذا عرف أنه يلزمه الاعتراف بما ينكره. وهى طريقة المتقدمين من نظار المسلمين وقدماء اليونان فى المناظرة. يكون المستدل هو السائل، لا المعترض. فيستسلف المقدمات، ويقول «ما تقول فى كذا، وفى كذا؟» أو يقول «لِيُبيّن كذا وكذا» مقدمة مقدمة، فاذا اعترف بتلك المقدمات بُيّن ما تستلزمه من النتائج المطلوبة. ١٠

فيجب الفرق بين ما تقف معرفة الحق عليه وتحتاج إليه وبين ما يعرف الحق بدونه، ولكن قد يزال به بعض الأمراض ويقطع به بعض المعاندين والله سبحانه أعلم.

لمعرفة الحق طرق لا طريقة واحدة

وكثير من النظار يسلك فى معرفة المطلوب طريقاً يقولون لا طريق إلا هو، وكذلك فى «الحدود». وقد تكون تلك الطريق فاسدة، وقد تكون صحيحة، ولكن للناس طرق أخرى. كما قد يقوله كثير منهم فى معرفة الصانع أو معرفة صدق رسوله «إنه لا طريق إليها إلا هذه الطريق»، وتكون للناس طرق خير منها.

«كتاب الآراء والديانات» للنَّوبَختى

وكنت قد علّقت الكلام على أهل المنطق فى مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك.[1] ثم بعد مدة نظرت فى «كتاب الآراء والديانات» لأبى محمد الحسن بن موسى النوبختى[2]، فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمى المسلمين. فانه ٢٠

١ — قد تقدم بيانه فى مقدمة المصنف، ص ٣، س ١٠-١٣.

٢ — النوبختى: هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى البغدادى الشيعى من علماء الامامية، توفى بعد سنة ٣٠٠ هـ،

ذكر كلام أرسطو فى المنطق مختصراً .

اختلاف الفلاسفة فيما بينهم

الفلاسفة أصناف متفرقون

وأرسطو هو المعلم (٣١٨) الأول لأصحاب هذه التعاليم الذين يسمون « المشّائين » . وهم أصحاب هذا المنطق اليونانى الذى وضعه أرسطو ، وما يتبعه من الطبيعى والالهى .

٥ فان الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة فى العلم الالهى والطبيعى وغيرهما ، بل هم أصناف متفرقون ، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله — أعظم مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة .

كلما كان القوم عن اتباع الرسل أبعد كان اختلافهم أكثر

فان القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب المنزّلة كان أعظم فى تفرّقهم

١٠ واختلافهم . فانهم يكونوا أضل ، كما فى الحديث الذى رواه الترمذى عن أبى أُمَامَةَ ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما ضل قوم بعد هدًى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل » ، ثم قرأ قوله : مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلاً ط بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ — الزخرف ٤٣ : ٥٨ .

الحكم بين الناس هو الكتاب والرسول

إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزّل ونبى مرسل ، كما قال تعالى : كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً قف فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ ص وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ط وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَٰتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ج فَهَدَى اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ط وَاللهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ — البقرة ٢ : ٢١٣ .

(بقية التعليق السابق) كما ذكره صاحب « إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون » ، وذكر له كتاب « الاعتبار والتمييز والانتصار » ، و « الرد على أهل المنطق » ، و « الرد على فرق الشيعة ما عدا الامامية » ، ولعل هذا هو الذى طبع باستانبول سنة ١٩٣١ م باسم « فرق الشيعة » ، وذكر كتباً غيرها فى الردود . وقال ابن النديم : وله من الكتب « كتاب الآراء والديانات » ولم يتمه .

١ — سيعود المصنف إلى كلام النوبختى بعد بحث طويل فى اختلاف الفلاسفة وغيرهم على سبيل الاستطراد ، وسنعلم له علامة بعنوانه هنالك .

ولهذا قال تعالى : يٰأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ ۚ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا – النساء ٤ : ٥٩ . وقد أنزل مع رسله الكتاب والميزان ، كما (٣١٩) قال تعالى : لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَٰبَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ – الحديد ٥٧ : ٢٥ . وقال : اللهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ – الشورى ٤٢ : ١٧ .

« الميزان » المنزل هو « العدل »

و « الميزان » قال كثير من المفسرين : هو « العدل » . وقال بعضهم : هو ما به توزن الأمور ، وهو ما به يعرف العدل . وكذلك قالوا فى قوله : وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ – الرحمن ٥٥ : ٧ : الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات . وإذا أطلق لفظ « الكتاب » كما فى قوله : وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ – البقرة ٢ : ٢١٣ دخل فيه الميزان ، لأن الله تعالى بين فى كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل. ١٥

اقتران « الكتاب » و « الحكمة »

وهذا كلفظ « الحكمة » ، تارة يقرن بـ « الكتاب » كما فى قوله : وَأَنزَلَ [اللهُ] عَلَيْكَ الْكِتَٰبَ وَالْحِكْمَةَ – النساء ٤ : ١١٣ ؛ وتارة يفرد « الكتاب » كقوله : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَٰبَ – الكهف ١٨ : ١ . وإذا أفرد دخلت « الحكمة » فى معناه . وكذلك فى لفظ « القرآن » و « الايمان » . قال تعالى : وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَٰبُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ٢٠

---

١ – الله هو الصواب ؛ وفى الأصل « الذى » .

— الشورى ٤٢ : ٥٢ . وإذا أفرد لفظ « القرآن » فهو يدل على « الايمان » ، كما أن « الايمان » يدل على « القرآن » ، فهما متلازمان. وسيأتي إن شاء الله الكلام (٣٢٠) على هذا.

نهى الله عن الاختلاف

وقد أمر الله بالجماعة والائتلاف ، ونهى عن الفرقة والاختلاف. فقال تعالى: وَاعتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جميعًا وَلَا تفرَّقُوا — آل عمران ٣ : ١٠٣ . وقال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَستَ مِنهُمْ فِي شَيْءٍ — الأنعام ٦ : ١٥٩ . وقال: ٥ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ — آل عمران ٣ : ١٠٥ . وقد أخبر أن أهل الرحمة لا يختلفون. فقال تعالى: وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ — هود ١١ : ١١٨-١١٩ .

أقل الطوائف اختلافاً أهل الحديث والسنة

ولهذا يوجد أتبع الناس للرسول أقلهم اختلافاً ، كأهل الحديث والسنة فإنهم أقل اختلافاً من جميع الطوائف. ثم من كان إليهم أقرب من جميع الطوائف المنتسبة إلى السنة كانوا أقل اختلافاً. فأما من بعُد من السنة ، كالمعتزلة والرافضة ، فتجدهم أكثر الطوائف اختلافاً.

كثرة اختلاف الفلاسفة

وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في ١٥ « كتاب المقالات : مقالات غير الاسلاميين »[1] عنهم من المقالات ما لم يذكره الفارابي ، وابن سينا ، وأمثالهما. وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب في « كتاب الدقائق » الذي رد فيه على الفلاسفة والمنجمين ، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان. وكذلك متكلمة المعتزلة والشيعة وغيرهم في ردهم على الفلاسفة ذكروا أنواعاً من المقالات وردوها.

---

١ — « مقالات غير الاسلاميين » : لعله كتاب « جمل المقالات » . قال الأشعري في بعض كتبه : وألفنا كتاباً في جمل مقالات الملحدين وجمل أقاويل الموحدين ، سميناه كتاب « جمل المقالات » . وهو غير كتاب « مقالات الاسلاميين » له أيضاً الذي طالما يذكره المصنف ويورد من عباراته ، والذي قد طبع طبعاً متقناً باستانبول سنة ١٩٢٩-٣٠ م في جزئين ، صفحاته ٦١١ ، باعتناء المستشرق الألماني ه . ريتر ، بعنوان « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » .

أنصار مذهب المشائين اتباع أرسطو

ولكن مذهب الفلاسفة الذين نصره الفارابى وابن سينا وأمثالهما، كالسهروردى[١] المقتول على الزندقة، وكأبى بكر بن الصائغ[٢]، وابن رشد الحفيد. هو مذهب المشائين أتباع أرسطو صاحب المنطق. وهو الذى (٣٢١) يذكره الغزالى فى كتاب

---

١ ــ السهروردى: عليه حاشية بهامش الأصل بخط غير واضح، وفيها بعض بياضات كما ترى. وهذا صورتها تقريباً مع ما فيها من الخلل: صاحب «حكمة الاشراق» التى يذكر أنها حكمة الاشراقيين من حكماء الفرس، وأهل بابل، ومن وافقهم من حكماء اليونان التى يقرون فيها فنون التناسخ وقبائح الأضاليل. ويذكر ذلك عن أغاثا ديمون، ويجعله نبيا بمجرد دعواه. وقد يسميه «بيمبر شيث». ويذكر ذلك عن انباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون، وعزاه النصارى (كذا) زرا دشت، وصرح بنبوته. وما أثبته فى ذلك الكتاب من الأمور المشتملة على أجناس الأضاليل تنمى عن حصرنا لها. وهذا الكتاب عندهم جليل المقدار جداً، وإنما اشتمل بعد هذا على خلاف المؤلف لطريقة المشائين فى فنون من حكمتهم. وربما نبه على أمور لازمة للقوم توذن بقرب مطلوب لهم... يبين أن ما رآه أولى مما رأوه من وضعهم، كما ذكر فى أن بطريقهم للشكل الرابع كان لبعده عن الوقف (كذا). قال: والذى... فيه من الرد إلى الأول إما بالقلب أو بالخلف هو بعينه واقع فى الثانى والثالث. وذكر أن الثانى لم يشتمل إلا على السالب الكلى والجزئى فقد اشتمل عليهما الأول. وكذلك الثالث إنما اشتمل على الجزئى موجباً وسالباً. إلى غير هذا مما رآه لازماً لهم. فمرة يصيب على أصولهم، ومرة يخطىء على ذلك. وكتابه شاهد عليه، وبالله تعالى التوفيق ــ اهـ.

٢ ــ أبو بكر بن الصائغ: هو أبو بكر محمد بن باجة (بتشديد الجيم) التجيبى الأندلسى السرقسطى، المعروف بابن الصائغ، الفيلسوف الشاعر المشهور. له تصانيف فى الرياضيات، والمنطق، والهندسة، أربى فيها على المتقدمين. توفى سنة ٥٣٣ هـ مسموماً فى باذنجان بمدينة فاس، قيل لأنه كان يشارك الأطباء فى صناعتهم، فحسدوه وقتلوه مسموماً. قال القفطى: «استوزره أبو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين سنة». ولم نجد على طول البحث ملكاً يسمى «أبا بكر يحيى بن تاشفين». والذى يحتمل أنه وزر لأمير المسلمين أبى الحسن على بن يوسف بن تاشفين، صاحب المغرب، ثانى ملوك بنى تاشفين المعروفين بـ «الملثمين». كانت ولايته بعد وفاة أبيه يوسف بن تاشفين، مؤسس الدولة، سنة ٥٠٠ هـ إلى أن توفى سنة ٥٣٧ هـ بمراكش. وهو الذى جرت فى زمنه فتنة محمد بن تومرت المهدى. ويؤيد ذلك أن أبا نصر الفتح بن خاقان، صاحب «قلائد العقيان»، قد ذكر أبا بكر بن الصائغ هذا فى كتابه بسوء لسبب ما بينهما من المعاداة. وقد مات ابن خاقان مقتولا فى مسكنه بفندق بمدينة مراكش فى صدر سنة ٥٢٩ هـ على رواية الحافظ أبى الخطاب بن دحية، صاحب «المطرب من أشعار اهل المغرب». وقد ذكروا أن قتله كان باشارة الملك على بن يوسف بن تاشفين الذى قلنا أن ابن الصائغ قد وزر له. وكان تأليف «قلائد العقيان» باسم أخى الملك، إبراهيم بن يوسف بن تاشفين، وقد ذكره فى خطبة الكتاب. فاذا تأملنا هذه الحوادث بمجموعها ترجح لدينا احتمال كون ابن الصائغ قد وزر لهذا الملك، وأنه قد وقع تحريف فى الاسم الذى ذكره القفطى. أما أحوال ابن تاشفين هذا فقد ذكرها ابن خلكان ضمن ترجمة «يوسف بن تاشفين» ترجمة مسهبة أيما إسهاب.

«مقاصد الفلاسفة»، وعليه ردّ فى «التهافت». وهو الذى يذكره الرازى فى «الملخص» و «المباحث المشرقية»، ويذكره الآمدى فى «دقائق الحقائق» و «رموز الكنوز» وغير ذلك.

أتباع طريقتهم مع الانتقاد عليهم

وعلى طريقتهم مشى أبو البركات صاحب «المعتبر»، لكن لم يقلدهم تقليد غيره، بل اعتبر ما ذكروه بحسب نظره وعقله. وكذلك الرازى والآمدى يعترضان عليهم فى كثير مما يذكرونه بحسب ما يسنح لهم. وابن سينا أيضاً قد يخالف الأولين فى بعض ما ذكروه. ولهذا ذكر فى كتابه المسمىَ بـ «الشفاء» أن الحق الذى ثبت عنده ذكره فى «الحكمة المشرقية»، والسهروردى ذكر ما ثبت عنده فى «حكمة الاشراق»، والرازى فى «المباحث المشرقية».

أتباع أرسطو القدماء

وأتباع أرسطو من الأولين أشهرهم ثلاثة: بُرقلس[1]، والاسكندر الأفروديوسى[2]، وثامسطيوس[3] صاحب الشروح والترجمة. وإذا قال الرازى فى كتبه «اتفقت الفلاسفة» فهم هؤلاء، وإلا فالفلاسفة طوائف كثيرون، وبينهم اختلاف كثير فى الطبيعيات، والالٓهيات، وفى الهيئة أيضاً. وقد ذكروا أنه أول من قال منهم بقِدم العالم أرسطو.

---

١ — برقلس: هو برقلس ديدوخس الأفلاطونى من أهل أطاطولة، وقيل من أهل اللاذقية. وهو القائل بالدهر الذى تجرد للرد عليه يحى النحوى الفيلسوف بطرك الاسكندرية بكتاب كبير، ستة عشر مقالة، صنفه فى ذلك. كان متكناً عالماً بعلوم القوم، أحد المتصدرين فيها، له تصانيف كثيرة فى الحكمة، منها كتاب «شرح أفلاطون أن النفس غير مائتة» ثلاث مقالات — عن «أخبار الحكماء»، ولم يذكر زمانه.

٢ — الاسكندر الأفرديوسى: أو الأفروديسى، أو الأفروذيسى، ولد فى أفروذيسيا من كاريا فى أواخر القرن الثانى للميلاد. فيلسوف مشاء يلقب بـ «المفسر» لأنه علق على مؤلفات أرسطو كثيراً من الحواشى النفيسة. كانت شروحه يرغب فيها فى الأيام الرومية وفى الملة الاسلامية. رأى جالينوس الطبيب وعاصره وناظره. وله من الكتب غير التفاسير والتراجم «كتاب النفس» مقالة، الخ — عن «أخبار الحكماء» و «دائرة المعارف للبستانى».

٣ — ثامسطيوس: كان فيلسوفاً، زمانه بعد زمان جالينوس. فسر كثيراً من كتب أرسطوطاليس. وله من الكتب «كتاب ليوليانس فى التدبير»، كتاب «الرسالة إلى ليوليان الملك» — عن «أخبار الحكماء»، وقد ذكر الشروح والتفاسير التى ألفها ضمن مؤلفات أرسطو فى ترجمة أرسطو بالبسط.

وقد ذكر محمد بن يوسف العامرى ، وهو من المصنفين فى مذاهبهم ، أن قدماءهم دخلوا الشام ، وأخذوا عن أتباع الأنبياء – داود وسليمان ، وأن فيثاغورس معلم سقراط أخذ عن لقمان الحكيم ، وسقراط هو معلم أفلاطن ، وأفلاطن معلم أرسطو .

رد نظار المسلمين عليهم

والمقصود هنا أن نظار المسلمين ما زالوا يصنّفون فى الرد عليهم فى المنطق وغير المنطق ، ويبيّنون خطأهم فيما ذكروه فى « الحد » و « القياس » جميعاً ، (٣٢٢) كما يبينون خطأهم فى الالهيات وغيرها . ولم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم ، بل المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها . وأول من خلّط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالى ، وتكلم فيه علماء المسلمين بما يطول ذكره .

١٠

كلام النُّوبَخْتِي فى الرد على المنطق

وهذا الرد عليهم مذكور فى كثير من كتب أهل الكلام . لكن اتفق أنى رأيت هذا الفصل أولًا فى كلام النُّوبَخْتِي فانه بعد أن ذكر طريقة أرسطو فى المنطق قال[1] :

بيان غلط دعواهم القياس لا يبنى من مقدمة واحدة

وقد اعترض قوم من متكلمى أهل الاسلام على أوضاع المنطق هذه . وقالوا : أما قول صاحب المنطق « إن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة » فغلط . لأن القائل إذا أراد مثلا أن يدل على أن « الانسان جوهر » فقال : أستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين . وهو أن يقول : « إن الدليل على أن الانسان جوهر أنه يقبل المتضادات فى أزمان مختلفة » . وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية ، هى قول القائل « إن كل قابل للتضادات فى أزمان مختلفة لجوهر » ، لأن دلالته على أن « كل قابل للتضادات فى أزمان مختلفة لجوهر » هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه ، لأن الخاص داخل فى العام ، فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر . وقد يستدل الانسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثراً ، والكتابة على أن لها

٢٠

١ – أى فى كتابه « الآراء والديانات » ، كما مر ذكره فى ص ٣٣١ .

كاتباً ، من غير أن يحتاج فى استدلاله على صحة ذلك (٣٢٣) إلى المقدمتين .

قولهم لا بد من مقدمتين

قالوا : فنقول : إنه لا بد من مقدمتين ، فاذا ذكرت إحداهما استغنى بمعرفة المخاطب بالأخرى ، فترك ذكرها ، لا لأنه مستغن عنها .

قلنا : لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة . لأن القائل إذا قال « الجوهر لكل حىّ » و « الحيوة لكل إنسان » فتكون النتيجة أن « الجوهر لكل إنسان » . فسواء فى العقول قول القائل « الجوهر لكل حىّ » وقوله « لكل إنسان » .

قلت: معنى ذلك أنا إذا قلنا « كل إنسان حىّ ، وكل حىّ جوهر » كما يقولون « كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جوهر أو جسم » فسواء فى العقول علمنا بأن « كل إنسان ١٠ جوهر أو جسم » وعلمنا بأن « كل حيوان جوهر أو جسم » . فمن علم أن « كل حيوان جوهر » فقد علم أيضاً أن « كل إنسان جوهر » .

ومقصوده أنهم لا يجدون مقدمتين أوّليتين بديهيّتين يستدل بهما على شىء من موارد النزاع التى تحتاج إلى « البرهان » ، بل لا بد أن يكون إحداهما أو كلاهما غير بديهية . ومتى قُدّر أنهما بديهيتان فاحداهما تكفى كما ذكره من المثال . وإن قَدرت ١٥ إحداهما نظرية فهى التى يحتاج إلى بيانها . وإذا كانتا جميعاً نظريتين احتيج إلى بيانهما جميعاً ، كما لو كانت ثلاث مقدمات . وما يحتاج إلى بيانه يستدل عليه ، ثم يستدل به . وإنما يستدل إبتداءً بما هو بيّن بنفسه كالبديهيات .

قال : ولا يجدون فى المطالب العلية أن المطلوب يقف على مقدمتين بينتين بأنفسها . بل إذا كان الأمر (٣٢٤) كذلك كانت إحداهما كافية .

٢٠ قال : ونقول لهم : أرونا مقدمتين أوّليتين لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شىء مختلف فيه وتكون المقدمتان فى العقول أولى بالقبول من النتيجة . فاذ كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه .

قال أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى: وقد سألت غير واحد من رؤسائهم

أن يوجد فيه ، فما أوجد فيه .

قال : فما ذكره أرسطوطاليس غير موجود ولا معروف .

رد الأشكال إلى الشكل الأول

قال : وأما ما ذكره بعد ذلك من الشكلين الباقيين فهما غير مستعملين على ما بناهما عليه . وإذا كانا يصحان بقلب مقدماتهما حتى يعودا إلى الشكل الأول فالكلام حينئذ فى الشكل الأول هو الكلام فيهما

٥

وذكر كلاماً آخر ليس هذا موضعه . ومقصوده أن سائر الأشكال إنما تنتج بالرد إلى الشكل الأول ، إما بقياس الخُلف الذى يتضمن إثبات الشىء بابطال نقيضه ، وإما بواسطة حكم نقيض القضية ، أو عكسها المستوى ، أو عكس نقيضها . فبيان الأشكال ونتاجها فيه كلفة ومشقة مع أنه لا حاجة إليها . فان الشكل الأول يمكن أن يستعمل فيه جميع الموادّ الثبوتية والسلبية ، الكلية والجزئية ، وقد عرفت انتفاء فائدته . فانتفاء فائدة فروعه التى لا تفيد إلا بالرد إليه أولى وأحرى .

١٠

رد العلماء عليهم من غير تواطؤ بينهم

والمقصود هنا أن هذه الأمة ــ ولله الحمد ــ لم يزل فيها من يتفطن لما فى كلام أهل الباطل من الباطل ، ويردّه . وهم لما هداهم الله به يتوافقون فى قبول الحق (٣٢٥) وردّ الباطل رأياً ورواية ، من غير تشاعر ولا تواطؤ .

بطلان دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين

١٥

وهذا الذى نبه عليه هؤلاء النظار يوافق[1] ما نبهنا عليه . فان « القياس » مشتمل على مقدمتين ــ صغرى وكبرى . فالكبرى هى العامّة ، والصغرى أخص منها كما إذا قلت : « كل نبيذ خمر » و « كل خمر حرام » فان النبيذ المتنازع فيه أخص من الخمر ، والخمر أخص من الحرام . فالأول هو الحد الأصغر ، والآخر هو الحد الأكبر ، والأوسط المتكرر فيهما هو الحد الأوسط . وحاصل « القياس » إدراج خاصّ تحت عامّ .

٢٠

مثال البغلة وأنها لا تحمل

ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراده . ولكن قد يعزب عنه دخول

---

١ ــ يوافق : كما فى « س » . وفى أصلنا « موافق » .

بعض الأفراد فيه ، إما لعزوب علمه بالعام ،وإما لعزوب علمه بالخاص . كما مثله المنطقيون — ابن سينا وغيره — فيمن ظن أن هذه الدابة تحمل . فيقال له « أما تعلم أن هذه بغلة ؟ » فيقول « نعم » ، ويقال له « أما تعلم أن البغلة لا تحمل ؟ » فحينئذ يتفطن لأنها لم تحمل . فهذا وإن ذُكّر بشيء كان غافلا عنه لم يستفد بذلك علم ما لم ٥ يكن يعلمه . فان لم يخطر بقلبه هذا لم يلزم من علمه بأنها بغلة أنها لا تحمل .

لكن هذا قد لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة ، وهى التى يذكرها . فانه إن كان يعلم أن هذه الدابة بغلة ، ونسى أن البغلة لا تحمل بحمل ، وهو قد جهل أو نسى أن هذه بغلة ، عُرّف بهذه وحدها .

خلافهم فى كون التفطن مقدمة ثالثة

وقد تنازع فى هذا الموضع طائفتان — ابن سينا ومن معه ، والرازى ومن معه وسبب نزاعهما الأصل الفاسد الذى أخذوه تقليداً لأرسطو . فقال ابن سينا : لا بد مع المقدمتين من التفطن ، لاندراج الخاص تحت العام . ومثله بهذا ، فقال : قد يكون الرجل يعلم أن هذه الدابة المعينة بغلة ، ويعلم أن البغلة لا تحمل ، لكن يذهل عن دخول هذا (٣٢٦) المعين تحت ذلك العام . فاذا تفطن لذلك حصل النتاج ، وإلا فلا .

١٥ وقال الرازى : وهذا يقتضى أنه لا بد من ثلاث مقدمات : مقدمة بأن يعلم أن هذه بغلة ، ومقدمة أن البغلة لا تحمل ، ومقدمة أن هذا يتناول هذا . واختار أنه لا يحتاج إلا إلى مقدمتين : أن هذه بغلة ، وأن البغلة لا تحمل . وأنه إذا كان غافلاً عن هذه الكلية لم يكن عالماً بها بالفعل . فاذا صار عالماً بها بالفعل بحيث تكون حاضرة فى ذهنه امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن هذه البغلة لا تحمل .

الاحتياج إلى مقدمة أو مقدمتين أو أكثر

وفصل الخطاب أن المطلوب قد يحتاج إلى مقدمة ، وإلى ثنتين ، وإلى ثلاث وإلى أربع . فأصل الاضطراب دعواهم أن النتائج النظرية تحتاج إلى مقدمتين ، وتكفى فيها مقدمتان . فجعلوا لا بد فى كل مطلوب نظرى من مقدمتين ، وادّعوا أنه يكفى فى كل مطلوب نظرى مقدمتان . وكلا الأمرين باطل .

فالشخص المعين إذا رأى دابة وظنها حاملا إن كان ممن [لم] يعلم[١] أنها بغلة ولم يعلم أن البغال عُقْم ، أو يعلم الأمرين ونسيهما ، أو نسى أحدهما وجهل الآخر ، فانه يحتاج إلى العلم بمقدمتين — وتذكّر المنسىّ نوع من العلم . يحتاج أن يعلم أنها بغلة ، ويعلم أن البغلات لا يحملن . وإن كان يعلم أن البغلة لا تحمل لكن لم يعرف أنها بغلة احتاج إلى مقدمة واحدة . فاذا قيل له « هذه بغلة » ، فاذا عرف أنها بغلة ، وفى نفسه معلوم أن البغلة لا تحمل ، علم أن هذه المعينة لا تحمل . وإن كان يعلم أن هذه بغلة ، وقد علم قديماً أن البغلة (٣٢٧) لا تحمل لكن عزب هذا العلم عن ذهنه فى هذا الوقت ونسيه ، فهذا قد نسى علمه . والنسيان من أضداد العلم ، فاذا ذُكّر بعلمه ذَكره . فاذا ذكر أن البغلة لا تحمل حصل له مقدمة واحدة .

النسيان ضد العلم

والعلم يحصل بالعلم بالدليل لمن لم يكن عالماً به قط ، ولمن يذكره بعد النسيان إذا كان قد علمه ثم نسيه . ولهذا قال سبحانه : أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بَنَيْناها وزَيَّنّاها وما لها من فُروج ۞ والأرضَ مَدَدْناها وأ لقَيْنا فيها رَواسِيَ وأَنْبَتْنا فيها من كل زَوجٍ بَهيجٍ ۞ تَبْصِرةً وذِكْرى لكل عبدٍ مُنيبٍ — ق ٥٠ : ٦-٨ . فبين سبحانه أن آياته تبصرة وتذكرة . فالتبصرة بعد العمى ، وهو الجهل ؛ والتذكرة بعد النسيان ، وهو ضد العلم .

التفطن مقدمة واحدة

وهؤلاء لما تقلدوا قول من يقول إنه لا بد من مقدمتين وبهما يحصل النتاج ، فرأى بعضهم أن المقدمتين معلومتان لهذا الظانّ أن هذه البغلة حامل مع عدم العلم . قال : فلا بد من التفطن . فيقال له ؟ ما ذكرته من التفطن هو الذى يحتاج إليه هذا ، لا يحتاج إلى شيء من المقدمات غير هذه . وهذا التفطن هو تذكر ما كان نسيه ، وهو مقدمة واحدة .

ومن قال إن هذا هو إحدى المقدمتين فقد أصاب فى ذلك . لكن يقال له : لا تحتاج إلا إلى هذه المقدمة فقط ، لا تحتاج إلى غيرها . وهذا الظان متى حضر فى

١ — فى الأصل « يعلم » ، وإنما أضفنا « لم » ليصلح المعنى ، فانه مثال من يفقد العلمين معاً .

ذهنه أن هذه بغلة ، وأن البغلة لا تحمل ، لزم قطعاً أن يحضر فى ذهنه أنها لا تحمل .

كون المدلول لازماً للدليل

فالمدلول (٣٢٨) لازم للدليل . فمتى تصور الانسان الدليل ولزوم المدلول له تصور المدلول . فاذا تصور أنها بغلة ، وتصور لازم ذلك ، وهو نفى الحمل عن البغلة ، تصور قطعاً نفيه عن هذه . فأما مجرد الدليل بدون تصور لزوم المدلول له فلا يحصل ٥ به العلم . واللوازم البيّن لزومها للدليل تعلم بمجرد العلم به وبلزومها له ؛ واللوازم الخفية التى يفتقر العلم بلزومها إلى وسط ، وهو دليل ثانٍ على اللزوم ، يقف على ذلك . والأذهان فى هذا متفاوتة . فقد يحتاج هذا الذهن فى معرفة اللزوم إلى وسط وهو الدليل ، والآخر لا يحتاج إليه .

وقد تنازع النظار فى العلم الحاصل بالدليل : هل هو لزومه عن الدليل لزوماً عادياً ١٠ كما يقولونه فى الشبع مع الأكل ، أو لزوماً عقلياً يسمى « التضمن » بحيث لا يمكن الانفكاك عنه كما يمتنع وجود العلم والارادة بدون الحيٰوة .

العلم بالدليل سبب للعلم بالمدلول عليه

والأول قول قدماء النظار كالأشعرى وغيره . ولهذا جعله المعتزلة من باب « التولد » ، وهذا كالرؤية مع التحديق ، وكالسمع مع الاصغاء . وإلا لحصول العلم بالدليل دون المدلول عليه ليس ممتنعاً لذاته ، بل الأول سبب للثانى ، ومقتضٍ له ، ١٥ وموجب له ، بحكم سنة الله تعالى فى عباده . بخلاف الحيٰوة مع العلم ، فان الأول شرط للثانى . ولهذا كان العلم يوجد مع الحيٰوة ، ليست الحيٰوة متقدمة عليه كما يتقدم « العلم بالدليل » على « العلم بالمدلول عليه » .

مثال البغلة ينطبق على سائر النظريات

(٣٢٩) ونظار المسلمين مع تنازعهم فى هذا متفقون على أن الدليل قد يكون مقدمة واحدة كما ذكرناه . وما ذكروه من البغلة موجود فى سائر النظريات . فان الانسان قد يعلم ٢٠ الخاص ولا يعلم العام ، وقد يعلم العام ولا يعلم الخاص ، كما قد يعلم أن هذه بغلة ولا يعلم أن البغلة لا تحمل ، وقد يعلم أن البغلة لا تحمل ولا يعلم أن هذه بغلة . ولا يجب أن يكون علمه بالخاص مقدماً على العام ، ولا متأخراً ، بل قد يتفق فى بعض الناس علمه بالخاص قبل العام ، وفى بعض الناس يعلم العام قبل الخاص .

يجوز العلم بالمعينات قبل العلم بالقضية العامة أو بعده

وكذلك المعيّنات. وذلك أن علمه بأن هـذه البغلة لا تحمـل كعلمه بأن هذه لا تحمل، وبأن هذه لا تحمل. فلا يجب أن يعلم أن هذا المعين مثل هـذا المعين، بل قد يعلم أحد المعينين ولا يعلم الآخر. ولا يجب أن يكون علمـه بالمعيـنات قبـل علمه بالقضية العامة، ولا أن يكون بالمعينات أعلم. ولا يجب أن يكون بالقضية العامة الكلية التى يستفيد بها العلم بحكم القضايا المعينة أعلم منه بوصف القضايا المعينة. أى، لا يجب أن يكون علمه بأن كل بغلة لا تحمل أقوى، ولا يجب أن يكون العلم العام الذى يفيده علم المعينات فى نفسه أسبق، من علم معيّن علم به أنها بغلة. أى، العلم بأن البغلة لا تحمل لا يجب أن يكون أقوى ولا أسبق فى الذهن من العلم بأن هذه الدابة بغلة، بل قـد يجهل أنهـا بغلة، كما قد يجهل أن البغـلة لا تحمل. فاذا قُدر أنه يعلم (٣٣٠) أن البغلة لا تحمل، ومستنده فى ذلك ما اشتهر من خبر الناس، فذلك يتناول المعين كتناوله لما هو أعم منه. مثل تناوله للبغلات الحمراء، والسوداء، ولمـا تكون أمه أتاناً. فلو خطر له أن ما تكون أمه أتاناً وأبوه حصاناً يحمل قيل له «أما تعلم أن هذه البغلة، وأن البغلة لا تحمل؟».

وإن كان مستنده فى أن البغلة لا تحمل هو تجربته فالتجربة لا تكون عامة، وإنمـا جرب ذلك فى بغلات معينة. فما به يعلم مساواة سائر البغلات لهـا يعلم مساواة هذه البغلة لهـا.

الحاجة إلى المقدمات بحسب حال المستدل

واعتبر هـذا بنظائره يتبين لك أنه يمكن الاستغناء عن القياس المنطق، بل يكون استعماله تطويلا وتكثيراً للفكر والنظر والكلام بلا فائدة. وأن الحاجة إلى المقـدمات بحسب حال المستدل. فقد يحتـاج تارة إلى مقدمـة، وتارة إلى ثنتين، وتارة إلى ثلاث، وتارة إلى أكثر من ذلك. وأنه تارة يجهل كون المعين بغلة، وإذا كان كذلك فمتى علم أن هذه بغلة علم أنها لا تحمل إذا كان قد حصل فى نفسه علم عام يتناول جميع البغلات. وإذا علم المعين، وهو أنهـا بغـلة، ولم يعلم المطلق، لم يحتج إلا إلى علم العام، وهو أن البغلة لا تحمل. واعتبر هذا بسائر الأمور تجده كذلك.

الوجه الثالث

عدم دلالة «القياس البرهانى» على إثبات الصانع

كون القياس

الوجه الثالث أن القضايا الكلية العامة لا توجد فى الخارج كلية عامة، وإنما تكون كلية فى الأذهان لا فى الأعيان. وأما الموجودات فى الخارج فهى أمور معينة، كل موجود له (٣٣١) حقيقة تخصه، يتميز بها عما سواه، لا يشاركه فيها غيره. فحينئذ لا يمكن الاستدلال بـ «القياس» على خصوص وجود معين. وهم معترفون بذلك وقائلون أن «القياس» لا يدل على أمر معين. وقد يعبرون عن ذلك بأنه لا يدل على جزئى، وإنما يدل على كلى. والمراد بالجزئى ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وكل موجود له حقيقة تخصه يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها. فاذن «القياس» لا يفيد معرفة أمر موجود بعينه، وكل موجود فانما هو موجود بعينه. فلا يفيد معرفة شىء من حقائق الموجودات، وإنما يفيد أموراً كلية مطلقة مقدرة فى الأذهان لا محققة فى الأعيان.

حقائق الموجودات

وقد بسطنا الكلام على هذا وغيره فى غير هذا الموضع، وبُيّن أن ما يذكره النظار من الأدلة القياسية التى يسمونها «براهين» على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدل شىء منها على عينه، وإنما يدل على أمر مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه.

الأدلة القياسية لا تدل على الصانع بعينه

فانا إذا قلنا «هذا محدَث، وكل محدَث فلا بد له من محدِث»، أو «ممكن، والممكن لا بد له من واجب» إنما يدل هذا على محدِث مطلق، أو واجب مطلق. ولو عُين بأنه قديم، أزلى، عالم بكل شىء، وغير ذلك، فكل هذا إنما يدل فيه «القياس» على أمر مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وإنما يعلم عينه بعلم آخر يجعله الله فى القلوب. وهم معترفون بهذا، لأن النتيجة (٣٣٢) لا تكون أبلغ من المقدمات؛ والمقدمات فيها قضية كلية لا بد من ذلك، والكلى لا يدل على معيّن.

دلالة الآيات الآفاقية عليه تعالى بعينه

وهذا بخلاف ما يذكره الله فى كتابه من «الآيات»، كقوله تعالى: إن فى خلق السموٰات والأرض واختلاف الّيل والنهار ــ إلى قوله ــ لقوم يعقلون ــ البقرة ٢ : ١٦٤؛

وقوله : إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون ، لقوم يتفكرون ، وغير ذلك . فانه يدل على المعين ، كالشمس التى هى آية النهار . وقال تعالى : وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا ـ الاسراء ١٧ : ١٢ . و « الدليل » أعم من « القياس » . فان الدليل قد يكون بمعين على معين ، كما يستدل بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة . فـ « الآيات » تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره . فان كل ما سواه مفتقر إليه نفسه ، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه .

الكلام على علة الافتقار إلى الصانع

الامكان أو الحدوث أو بمجموعها

وقد بسط الكلام على هذا فى مواضع ، مثل ما ذكرناه من طرق إثبات العلم بالصانع ، والطرق التى سلكها عامة النظار فى هذا المطلوب ، وفى الكلام على « المحصل » ، وغير ذلك . فان المتأخرين من النظار تكلموا فى « علة الافتقار إلى المؤثر » ــ وإن شئت قلت « إلى الصانع » ــ هل هو « الامكان » ، أو « الحدوث » ، أو بمجموعهما .

القائلون بالامكان فقط

فالأول قول المتفلسفة المتأخرين ومن وافقهم ، كالرازى . ومقصودهم بذلك أن مجرد « الامكان » بدون « الحدوث » يوجب الافتقار إلى الصانع ، فيمكن كون « الممكن » قديماً ، لا محدثاً ، مع كونه مفتقراً إلى المؤثر . وهذا القول مما اتفق جماهير (٣٣٢) العقلاء من الأولين والآخرين على فساده حتى أرسطو وقدماء الفلاسفة ومن اتبعه من متأخريهم ، كابن رشد الحفيد وغيره ، كلهم يقولون « إن ما أمكن وجوده وأمكن عدمه لا يكون إلا محدثاً » . وإنما قال هذا القول ابن سينا وأمثاله ، واتبعهم الرازى وأمثاله . وهؤلاء يجعلون الشيء الممكن مفتقراً إلى الفاعل فى حال بقائه فقط ، فانه لم يكن له حال حدوث . ولهذا لما جعلوا مثل هذا « ممكناً » اضطرب كلامهم فى « الممكن » ، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها ، كما ذكر فى كتبه كلها الكبار والصغار ، كـ « الأربعين » ، و « نهاية العقول » ، و « المطالب العالية » ، و « المحصل » ، وغيرها . وقد بسطناه فى غير هذا الموضع .

القائلون بالحدوث فقط

والقول الثانى: إن علة الافتقار مجرد « الحدوث »، وإن المحدَث يفتقر إلى الفاعل حال حدوثه، لا حال بقائه. وهذا قول طائفة من أهل الكلام — المعتزلة وغيرهم. وهذا أيضاً قول فاسد.

اختيار المصنف أن مجموع الأمرين هو علة الافتقار

والقول الثالث: إن علة الافتقار هى « الامكان » و « الحدوث ». ولم يجعل أحدهما شرطاً فى الآخر، وقد يجعل أحد الشطرين. وقد بينا فى غير هذا الموضع أن كل واحد من « الحدوث » و « الامكان » دليل على الافتقار إلى الصانع وإن كانا متلازمين. فاذا علمنا أن هذا محدَث علمنا أنه مفتقر إلى من يحدثه، وإذا علمنا أن هذا ممكن وجوده وممكن عدمه علمنا أنه لا يرجح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجوداً.

افتقار المخلوقات إلى الرب أمر ذاتى لها

وكونه (٣٣٤) مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يعلل بعلة جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته. فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً، لا يستغنى عنه طرفة عين. وهذا من معانى اسمه « الصمد ». فـ « الصمد » الذى يحتاج إليه كل شىء وهو مستغنٍ عن كل شىء. وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه، لا لعلة [جعلته غنياً، فكذلك] [1] فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها، لا لعلة جعلتها مفتقرة إليه.

١٥ فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هى « الحدوث »، أو « الامكان »، أو مجموعهما، إن أراد أن هذه المعانى جعلت الذات فقيرة لم يصح شىء من ذلك. وإن أراد أن هذه المعانى يعلم بها فقر الذات فهو حق. فكل منهما مستلزم لفقر الذات، وهى مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا فى هذه الحال ولا فى هذه الحال.

القول بقدم الممكن وبطلانه

وأما تقدير « ممكن » يقبل أن يكون موجوداً، ويقبل أن يكون معدوماً، مع أنه واجب الوجود بغيره أزلاً وأبداً، فهذا جمع بين المتناقضين. فان ما يجب وجوده أزلاً وأبدا لا يقبل العدم أصلاً. وقول القائل « إنه باعتبار ذاته — مع قطع النظر

١ — العبارة بين المربعتين أضفناها ليستقيم المعنى، ولعلها سقطت من الأصل.

عن موجبه — يقبل الوجود والعدم » باطل لوجوه .

منها أن هذا مبنى على أن له ذاتاً محققة فى الخارج غير الموجود المعين ، وأن تلك الذات تكون ثابتة مع عدمه . وهذا باطل . بل ليس له حقيقة (٣٣٥) فى الخارج إلا الموجود الثابت فى الخارج ، وما يكون حقيقة الوجود لا يقبل العدم أصلاً . فليس فى الخارج ماهية ثابتة تكون ثابتة فى الخارج فى حال العدم حتى يقال « إن الوجود يعرض لها . ولكن الذات المعلومة المتصورة فى الذهن تكون تارة موجودة فى الخارج وتارة معدومة .

الفرق بين ما يعلم فى الأذهان وما يوجد فى الأعيان صحيح

وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع . فان هذا يتعلق بقول من يقول « المعدوم شىء » من المعتزلة وغيرهم . ويقول من يقول « الماهيات ثابتة فى الخارج ، وهى الموجودات المعينة » كقول من يقول ذلك من المتفلسفة ومن وافقهم . وكلاهما باطل . بل الفرق المعقول هو الفرق بين ما يعلم فى الأذهان وبين ما يوجد فى الأعيان . فاذا قيل لما يعلم فى الذهن « إنه شىء فى الذهن أو العلم » ، أو « ثابت فى العلم أو الذهن » ، أو سمى ذلك « ماهية » ، وقيل « إن المثلث تثبت ماهيته فى الذهن » مع الشك فى وجوده فهذا صحيح . وأما إذا قيل « فى الخارج ذات ثابتة لا موجودة » ، أو « فى الخارج ماهية المثلث أو غيره ثابتة مع أنه ليس موجوداً » فهذا باطل يعلم بطلانه بالتصور الجيد السليم والدلائل الكثيرة ، كما قد بسط فى موضعه .

ومنها أنه لو فرض أن لـ « الممكن » ذاتاً غير وجوده ، فاذا كان الموجود لازماً لها أبداً وأزلاً واجباً بغيرها لم تقبل هذه الذات أن تكون معدومة قط . وقول القائل (٣٣٦) « هى فى نفسها ليس لها وجود » إذا قدر أن هناك ذاتاً غير الوجود لا يقتضى أنه يمكن عدمها ويمكن وجودها مع القول بوجوب وجودها أزلاً وأبداً .

لا يجوز مقارنة المفعول لفاعله فى الزمان

ومنها أن الفاعل لا بد أن يتقدم مفعوله المعين ، لا يجوز مقارنته له فى الزمان . وما يذكرونه من تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحو ذلك ، ويجعلونه تقدماً بالعلة ليس فى شىء من ذلك علة فاعلة أصلاً ، وإنما ذلك شرط فى هذا . ولا يمكن أحداً

قط أن يبين فى الوجود علة فاعلة لمعلول مفعول مع مقارنتها له فى الزمان أصلا ، وإنما يمكن المقارنة بين الشرط والمشروط. ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال — يراد به « الفاعل » ، ويراد به « القابل » و « الشروط ».

تلبيسهم فى صفات واجب الوجود

وهذا أيضاً مما حصل فيه تلبيس فى صفات « واجب الوجود » لما قالوا « لو كانت له صفات لكانت معلولة للذات ، والواجب لا يكون معلولا ». فيقال لهم : « واجب الوجود » قد يُعنى به ما لا يحتاج إلى فاعل ، فالصفات واجبة بهذا الاعتبار. وقد يعنى به ما لا يفتقر إلى محل ، وعلى هذا فالذات واجبة ، وأما الصفات فليست واجبة بهذا التفسير. والبرهان قام على أن الممكنات لا بد لها من فاعل لا يفتقر إلى ما سواه ، لم يقم على أن صفاته كذاته لا تفتقر إلى محل. وهذه الأمور مبسوطة فى موضعها.

١٠ الكلام على جنس « القياس » و « الدليل » مطلقاً

والمقصود هنا الكلام على جنس « القياس » و « الدليل » مطلقاً. وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع لما تكلمنا على ما ذكروه من أن الاستدلال تارة يكون بالعام على الخاص وهو « القياس » ، وتارة بالخاص على العام وهو « الاستقراء » ، وتارة بأحد الخاصين على الآخر وهو « التمثيل » ، وبينا فساد هذا الحصر والتقسيم ،

١٥ وفساد ما ذكر فى حكم الأقسام. فان من أنواع الاستدلال ما يستدل فيه بمعين على معين ، وبالمساوى على المساوى ، سواء كان معيناً أو كلياً.

الدليل يكون ملزوماً للحكم

فليس من ضرورة الدليل أن يكون أعم أو أخص ، بل لا بد فى الدليل من أن يكون ملزوماً للحكم ، والملزوم قد يكون أخص من اللازم ، وقد يكون متساوياً له ، ولا يجوز أن يكون أعم منه. لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف الذى

٢٠ هو موضوع النتيجة المخبر عنه.

فان المطلوب الذى هو النتيجة إذا كانت هو أن « النبيذ المسكر المتنازع فيه حرام » فاستدل على ذلك بأن « النبيذ المسكر خمر » بالنص ، وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم « كل مسكر خمر » — رواه مسلم وغيره. فـ « الخمر » أعم من « النبيذ » المتنازع فيه ،

و«أخص من «الحرام». و«الحرام» هو الحكم، وهو الخبر، وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذى يسمونه «الحد الأكبر»، ويسمونه «محمول النتيجة». و«النبيذ» هو المحكوم عليه، وهو المبتدأ المخبر عنه، وهو الموصوف، وهو محل الحكم، وهو الذى يسمونه «الحد الأصغر»، و«موضوع النتيجة». و«الخمر» هو الدليل، وهو «الحد الأوسط». [1]والمطلوب بالدليل معرفة الحكم، لا معرفة عينه.[2] فهذا الدليل ٥ يجب أن لا يكون أخص من محل الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه، لأنه لا بد أن يشمل جميع محل الحكم. فاذا كان أخص لم يشمله.

الدليل يكون أخص من الحكم أو مساويا له

ويجب أن لا يكون أعم من الحكم، بل يكون إما مساوياً له، وإما أخص منه، والحكم لازم له. فاذا كان أعم منه أمكن وجوده بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلا مستلزما له. فلا بد فى الدليل أن يكون مساوياً للحكم، أو أخص منه، ليكون مستلزماً له. ولا بد أن يكون أعم من المحكوم عليه، أو مساوياً له، ليتناول جميع صور المحكوم عليه، وإلا لم يكن دليلا على حكمه، بل على حكم بعضه.

المدلول عليه يعنى به الحكم ويعنى به المحكوم عليه

والناس هنا قد يضطرب أذهانهم فى «الدليل»، هل يجب أن لا يكون أعم من «المدلول عليه»، أو لا يكون أخص؟ وسبب ذلك أن «المدلول عليه» قد يعنى به «الحكم» نفسه، وقد يعنى به «المحكوم عليه». فاذا أقمنا الدليل على «أن النبيذ حرام» فقد يقال: المدلول عليه هو «النبيذ»، وهذا يجب أن لا يكون أعم من الدليل، بل إما مساوياً، وإما أخص. وقد يقال: المدلول عليه هو الحكم، وهو «حرمة النبيذ». وهذا الحكم يجب أن لا يكون أخص من الدليل، بل يكون إما مساوياً له، وإما أعم منه. لأن الحكم لازم للدليل، والدليل لازم للمحكوم عليه. فلا بد أن يكون المحكوم ٢٠ عليه مستلزماً للدليل، بحيث يكون حيث وجد وجد الدليل ليشمله الدليل. ولا بد أن

١-٢ — هذه الجملة وقعت فى أصلنا خطأ بين قوله «وهو محل الحكم» وقوله «وهو الذى يسمونه الحد الأصغر» فى سطر ٤، فنقلناها إلى محلها المناسب هنا.

يكون الحكم لازماً للدليل ، بحيث يكون حيث تحقق الدليل محقق الحكم ، حتى يثبت الحكم فى جميع صور المحكوم عليه.

الاستدلال بالمعين على المعين

وإذا كان كذلك فقد يستدل بالمعين على المعين المساوى له فى العموم والخصوص ، كالاستدلال باحدى كواكب السماء على الملازم ، كما يستدل بالجدى على بنات نعش ، وببنات نعش على الجدى ، ويستدل بالجدى على جهة الشمال ، وبجهة الشمال على الجدى . ويستدل بالشمس على المشرق ، وبالمشرق على الشمس . ومن هذا الباب ما ذكر من أخبار نبينا صلى الله عليه وسلم فى كتب الأنبياء قبله . فانها صفات مطابقة له ليست أعم منه ولا أخص منه . وكذلك سائر الأمور المتلازمة ، فانه يستدل بأحد المتلازمين على ثبوت الآخر ، وبانتفائه على انتفائه . فاذا كان المدلول معيناً كانت الآية معينة.

١٠ وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس ، كآيات الخالق سبحانه وتعالى . فانه يلزم من وجودها وجوده ، ولا يلزم من وجوده وجودها . وهى كلها آيات دالة على نفسه المقدسة ، لا على أمر كلى [لا] [1] يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره ؛ بل ذلك مدلول « القياس ».

استعمال القرآن قياس الأولى

والقرآن يستعمل الاستدلال بـ « الآيات » . ويستعمل أيضاً فى إثبات [2] الالهية « قياس الأولى » ، وهو أن ما ثبت لموجود مخلوق من كمال لا نقص فيه فالرب أحق به ، وما نُزّه عنه مخلوق من النقائص فالرب أحق بتنزيهه عنه ، كما ذكر سبحانه وتعالى هذا فى محاجّته للمشركين الذين جعلوا له شركاء ، فقال : ضَرب لكم مَّثلا من أنفسكم ط هل لكم من ما مَلَكت أيمانُكم مِن شركاءَ فى مَا رزقنكم فأنتم فيه سواءٌ تخافونهم كخِيفَتِكم أنفسكم — الروم ٣٠ : ٢٨ .

٢٠ وقال تعالى : ويَجْعلون لله البَنتِ سُبحنه ولهم ما يَشتهون ۝ وإذا بُشر أحدُهم

---

١ — فى الأصل « يمنع تصوره » بالاثبات ، والصواب بالنفى فلذا أضفنا [لا] .
٢ — هذه الكلمة فى الأصل ما شكلها « حاب » . ولعلها « إثبات » كما طبعناه . (ولد: «جانب»).

بالأُنثىٰ ظَلَّ وَجهُه مُسْوَدًّا وهو كَظِيم ﴿ يَتوارىٰ من القوم مِن سُوء ما بُشِّر به ط أيُمسِكه على هُونٍ أم يدُسّه فى التراب ط ألا ساء ما يَحكُمون ﴿ للذين لا يؤمنون بالآخرة مَثَلُ السَّوءِ ج ولله المَثَلُ الأعلىٰ ط وهو العزيز الحكيم ـ النحل ١٦ : ٥٧-٦٠ . وقال : أفرءيتم اللّٰتَ والعُزّىٰ ﴿ ومَنٰوةَ الثالثةَ الأُخرىٰ ﴿ ألكم الذَّكَرُ وله الأُنثىٰ ﴿ تلك إذًا قِسمَةٌ ضِيزىٰ ـ النجم ٥٣ : ١٩-٢٢ . ٥

وكذلك فى إثبات صفاته ، وإثبات النبوة والمعاد ، كما قد بسط فى موضعه .

امتناع استعمال القياس المنطق فى حق الله تعالى

وأما « القياس » الذى تستوى أفراده ، ويماثل الفرع فيه أصله ، فهذا يمتنع استعماله فى حق الله تعالى . فان الله لا مثل له ، سبحانه وتعالى . وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلا أمراً كليا مشتركا بينه وبين غيره ، لا يدل على ما يختص به الرب سبحانه ، إلا أن يضم إليه علم آخر . فان هذا الكلى الذى هو مدلول « القياس » قد ١٠ انحصر نوعه فى شخصه ، وهذا أيضاً لا يفيد التعيين ، بل لا بد فى التعيين من علم آخر .

الوجه الرابع

التصور التام للحد الأوسط يغنى عن « القياس المنطق »

أنواع القياس

الوجه الرابع أن يقال : « القياس » ثلاثة أنواع : قياس التداخل ، وقياس التلازم ، وقياس التعاند ، باعتبار القضايا الحملية ، والشرطية المتصلة ، والشرطية المنفصلة . ومن ١٥ ذلك تعرف المختلطات . فنقول مثلا فى قياس التداخل : (٣٣٧) له ثلاثة حدود ـ الحد الأصغر ، والحد الأوسط ، والحد الأكبر . إذا قال « كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » فَ « المسكر » مثلا هو الحد الأصغر ، و « الخمر » الأوسط ، و « الحرام » الأكبر . والأصغر لا بد أن يكون داخلاً فى الأوسط ، لأنه أخص منه أو مساوياً له ، والشىء يدخل فى أكثر منه وفى نظيره ، كما يدخل الانسان فى الحيوان ؛ فان الحيوان أعم ؛ ٢٠ وكذلك الانسان والناطق والضحاك متلازمة ، فكل منها يتناول الآخر . وكذلك التداخل فى الأحكام الشرعية ، فان من شرب الخمر ، ثم شرب ، ثم شرب ، كفاه حدٌّ

واحد. والنتيجة المطلوبة هي «كل مسكر حرام»

النظر نوعان

والنظر نوعان: أحدهما: النظر في المسئلة التي هي القضية المطلوب حكمها ليطلب دليلها، الذي هو الحد الأوسط مثلا. وهذا هو النظر الذي لا يجامع العلم، بل يضادّه، لأن هذا الناظر طالب للعلم بها، ولو كان عالماً بها لم يطلب العلم، لأن ذلك تحصيل الحاصل. والثاني: النظر في الدليل، وهو العلم بالدليل المستلزم للعلم بالمدلول عليه. وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للاصغر، فثل من يعلم أن الخمر حرام، وأن كل مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام. وهذا النظر هو ترتيب المقدمتين في النفس. وهذا النظر هو الذي يوجب العلم، ولا ينافي العلم.

هل النظر يوجب العلم أم لا؟

وللناس في هذا الباب اضطراب عظيم — هل النظر مفيد للعلم أو غير مفيد، وهل هو ضد العلم أم لا؟ وأمثال ذلك. وكثير من النظار يقول في مصنّفه «إن النظر يضادّ العلم»، ويقول أيضاً «إنه مستلزم للعلم». وهذا تناقض بيّن، فان ملزوم الشيء لا يكون مضادّاً له. لكن النظر الذي يستلزم العلم (٣٣٨) غير النظر الذي يضادّه. فذاك هو «النظر الاستدلالي»، وهذا هو «النظر الطلبي». ذاك هو نظر في الدليل، فاذا تصوره وتصور استلزامه للحكم علم الحكم. و«النظر الطلبي» نظر في المطلوب حكمه، هل يظفر بدليل يدله على حكمه أو لا يظفر، كطالب الضالة. والمقصود قد يجده، وقد لا يجده، وقد يعرض عنها[1]. فان الأول انتقال من المبادئ إلى المطالب، والآخر انتقال من المطالب إلى المبادئ.

الفرق بين النظر في الحكم والنظر في الدليل

وتحقيق الأمر أن النظر نوعان بمنزلة نظر العين، وهو نوعان. أحدهما: التحديق لطلب الرؤية، وهو بمنزلة تحديق القلب في المسئلة لطلب حكمها. وهذا قد يحصل معه العلم، وقد لا يحصل. ولا يكون طالب العلم حين الطلب عالماً بمطلوبه — تصديقاً كان عليه أو تصوراً على رأي من جعل التصور المطلوب خارجاً عن التصديق. والثاني: نفس الرؤية، وهو بمنزلة رؤية الدليل، كترتيب المقدمتين والظفر بالحد الأوسط.

١ — كذا بالأصل، ولعله «عنه».

فهذا يوجب العلم، كما توجب رؤية العين العلم بالمرئى. ولا ينافى هذا النظر العلم. فهذا الثانى ينظر فى الدليل، كالذى ينظر فى القرآن والحديث، فيعلم الحكم. والأول نظر فى الحكم، كالذى ينظر فى المسئلة لينال دليلها من القرآن والحديث.

أقسام الأقيسة

فنقول: من المعلوم أن معرفة القلب بثبوت المحمول للموضوع، وهو ثبوت الصفة للموصوف، وهو ثبوت الحكم المسئول عنه، مثل حرمة المسكر، قد تحصل بواسطة هذا الحد، وهو أن يعلم أن هذا خمر مع علمه أن الخمر حرام، وهذا «قياس الشمول». وقد يحصل بغير هذا، مثل أن يرى أن المسكر مساوٍ لخمر العنب فى مناط التحريم، فيسوى بينهما فى التحريم، وهذا «قياس التمثيل» (٣٣٩) وقد يحصل بأن يرى فيه المفسدة التى فى الخمر، فيحكم بالتحريم لدرء تلك المفسدة، وهذا «قياس التعليل».

و «قياس التمثيل» و «قياس التعليل» يشملهما جنس القياس، لكن القياس قد يحتاج فى إثبات الحكم فى الفرع إلى أصل معين، فيلحق الفرع به، إما لابداء الجامع، وإما لالغاء الفارق. فان إبداء الجامع، وهو علة الحكم فى الأصل، يسمى[1] «قياس العلة». وأما ما يدل على العلة، وهو «قياس الدلالة»، فهذا صار قياس تمثيل وتعليل معاً. وإن قاس بالغاء الفارق، وهو أن يبين له أنه ليس بينهما فرق مؤثر وإن لم يعلم عين العلة، فهذا قياس تمثيل، لا تعليل. وقد يقوم دليل على أن الوصف الفلانى مستلزم للحكم وإن لم يعرف له أصل معين، وهذا قياس تعليل، وهو يشبه «قياس الشمول».

تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل وبيان ذلك

و «قياس الشمول» و «قياس التمثيل» متلازمان. فكل ما ذكر بهذا القياس يمكن ذكره بهذا القياس. فان «قياس الشمول» لا بد فيه من حد أوسط مكرر، وذاك هو مناط الحكم فى «قياس التمثيل». وهو القدر المشترك، وهو الجامع بين الأصل والفرع. مثال ذلك إذا قيل: النبيذ حرام قياساً على الخمر، لأن فيه الشدّة المطربة،

---

١ — يسمى . فى الأصل «الذى يسمى».

وهذه هى العلة فى التحريم ، أو لأنه مسكر ، والمسكر هو علة التحريم ، وبين ذلك بدليله كان قياساً صحيحاً. وإذا قيل : « النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام » ، أو « النبيذ فيه الشدة المطربة ، وما فيه الشدة المطربة فهو حرام » ، فهذا أيضاً صحيح . وكل ما أمكن أن (٣٤٠) يستدل به على صحة المقدمة الكبرى أمكن أن يستدل به على كون الوصف المشترك علة للحكم فى الأصل. وكل ما أمكن أن يستدل به على الصغرى فانه يستدل به على ثبوت الوصف فى الفرع .

ثم إن كان ذاك الدليل قطعياً فهو « قطعى » فى القياسين ، وإن كان ظنياً فهو « ظنى » فى القياسين . وأما دعوى من يدعى من المنطقيين وأتباعهم أن اليقين إنما يحصل بـ « قياس الشمول » دون « قياس التمثيل » فهو قول فى غاية الفساد . وهو قول من لم يتصور حقيقة القياسين ، كما قد بسط فى موضعه .

قد يعلم الحكم بنص الشارع

وقد يعلم الحكم المطلوب بنص على أن « كل مسكر حرام » ، كما قد ثبت هذا الحديث فى الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم. وإذا كان كذلك لم يتعين « قياس الشمول » لافادة الحكم ، بل ولا قياس من الأقيسة ، فانه قد يعلم بلا قياس .

وإذا علم بقياس الشمول فكل ما يعلم بقياس الشمول فانه يعلم بقياس التمثيل أيضاً ، كما تقدم. ويجعل الحد الأوسط هو الجامع بين الأصل والفرع. والدليل الذى يقيمه صاحب قياس الشمول على صحة المقدمة الكبرى الكلية يقيمه صاحب قياس التمثيل على علية الوصف. وإن الجامع ، وهو الوصف المشترك الذى هو الحد الأوسط فى « قياس الشمول » ، هو مستلزم للحكم ، وهو علية فى الأصل ، كما يقيمه فى ذاك على أن الحد الأكبر لازم للحد الأوسط. فالحد الأكبر فى قياس الشمول هو الحكم فى قياس التمثيل ، والحد الأوسط هو الجامع المشترك ، ويسمى « المناط » ، والحد الأصغر[1] هو الفرع. ويمتاز قياس التمثيل بأن فيه ذكر أصل يكون نظيراً للفرع الذى (٣٤١) هو الحد الأصغر ، وقياس الشمول ليس فيه هذا . فصار فى قياس التمثيل ما

---

١ — فى الأصل « الأكبر » ، والصواب هو « الأصغر » كما أثبتناه .

فى قياس الشمول وزيادة . وقد بسط هذا فى موضع آخر .[1]

وقد يكفيه مقدمة واحدة

وقد لا يحتاج إلى دليل آخر ذى مقدمتين ، ولا قياس ، ولا غيره ، بل يكفيه مقدمة واحدة . وقد يستغنى أيضاً عن تلك المقدمة بتصوره التام ابتداء ، مثل أن يكون نفس علمه بأن الخمر حرام قد تصور معه مسمى الخمر أنها المسكر ، فصار علمه بجميع مفردات الخمر سواء ، فيعلم أن هذا المسكر خمر حرام ، وهذا المسكر خمر حرام ، ٥
وأمثال ذلك . أو يعلم أن الخمر حرام ولا يعلم أن كل مسكر يسمى خمراً ، بل يظن ذلك الاسم مختصًّا ببعض المسكرات . فاذا علم بنص الشارع ، أو باستعمال الصحابة الذين نزل فيهم القرآن ، أو بأنها لما حرمت لم يكن عندهم من عصير الأعناب شىء وإنما كان الذى يسمونه خمراً هو المسكر من نبيذ التمر ، أو بغير ذلك من الأدلة ، إذا علم هذه المقدمة الواحدة ، وهو أن كل مسكر خمر ، علم الحكم . ١٠

عدم منفعة القياس المنطق

فتبين أن قولهم « إن المطلوب لا بد فيه من القياس ، وذلك القياس يجب أن يكون القياس المنطق الشمولى ، ولا بد فيه من مقدمتين » ليس بصواب . وهذا يبطل قولهم « لا علم تصديق إلا بالقياس المنطق » ، كما تقدم .[2] وأما هنا فالمقصود بيان قلة منفعته أو عدمها . وذلك أن هذا المطلوب إن كان معه قضية عُلمت من جهة الرسول تفيده العموم ، وهو أن كل مسكر حرام ، حصل مدعاه . فالقضايا الكلية ١٥
المتلقاة عن الرسل (٣٤٢) تفيد العلم فى المطالب الالٓهية .

حقيقة القضايا الكلية

وأما ما يستفاد من علومهم فالقضايا الكلية فيه إما منتقضة ، وإما أنها بمنزلة قياس التمثيل ، وإما أنها لا تفيد العلم بالموجودات المعينة ، بل بالمقدرات الذهنية ، كالحساب والهندسة . فانه وإن كان ذلك يتناول ما وجد على ذلك المقدار فدخول المعين فيه لا يعلم بالقياس ، بل بالحس ، فلم يكن القياس محصلا للمقصود . أو تكون مما لا اختصاص ٢٠
لهم بها ، بل يشترك فيها سائر الأمم بدون خطور منطقهم بالبال ، مع استواء قياس التمثيل وقياس الشمول .

---

١ — تقدم بسطه فى « المقام الثالث » ، ص ١١٦-١٢١ . ٢ — وذلك مضمون « المقام الثالث » .

العلم بإثبات الصانع ليس موقوفاً على قياسهم

وإثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذى لا يفتقر إلى نظر. وما يحصل منها بالقياس الشمولى فهو بمنزلة ما يحصل بقياس التمثيل. فهو أمر كلى لا يحصل به العلم بما يختص به الرب وما يختص به الرسول إلا بانضمام علم آخر إليه.

يعلم صدق الأنبياء بغير قياسهم

والعلم بصدق المخبر المعين وإن لم يكن نبياً يعلم بأسباب متعددة غير «القياس»، ويعلم أيضاً بقياس التمثيل، كما يعلم بقياس الشمول. فكيف العلم بصدق النبي الصادق صلى الله عليه وسلم؟ وقد ذكرنا طرقاً من الطرق التى يعلم بها صدق الأنبياء فى غير هذا الموضع.

الأمور الموجودة تعلم من غير قياسهم

والناس يعلمون الأمور الموجودة، وصفاتها، وأحوالها، من غير قياس شمولى، فضلا عن أن يقال: لا بد هنا من مقدمتين — صغرى وكبرى. فالصغرى هى المشتملة على الحد الأصغر، والكبرى المشتملة (٣٤٣) على الحد الأكبر، والحد الأوسط متكرر فيها — خبر محمول فى الصغرى، ومبتدأ موضوع فى الكبرى، كقولك «كل خمر حرام». فيقال: إذا علم أن كل خمر حرام فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر، وأنها شاملة لكل مسكر، بل يظن أنها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب النيّ المشتد، ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر. وهو إذا تجدّد له هذا العلم فإنما يُجدد له علمه بالعموم، وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر. فانه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً جامعاً، بل تصوراً غير جامع. فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتج إلى قياس.

فقد تبين أن «القياس» المفيد للتصديق يغنى عنه التصور التام للحد الأوسط.

كل تصور يمكن جعله تصديقاً، وبالعكس

وهذا يؤول إلى أمر، وهو أن كل ما يسمونه «تصوراً» يمكن جعله «تصديقاً»، وما يسمونه «تصديقاً» يمكن جعله «تصوراً». فان القائل إذا قال: «ما الخمر

المحرّمة ؟» فقال المجيب « هى المسكر » كان هذا عندهم تصوراً واحداً ، وهو تصور مسمى الخمر. وهذا فى الحقيقة تصديق مركب من موضوع ومحمول . وإذا قال «كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام » كان هذا قياساً ، وهو يفيد التصديق الذى هو « المسكر حرام » ، ويفيد أن المسكر داخل فى مسمى الخمر . وإن أريد بيان الحد المطرد المنعكس قيل « المسكر هو الخمر ، وكل خمر حرام » . فيفيد هذا القياس تصور معنى الخمر . ٥

الحد والقياس كل منهما جملة تامة

وسبب ذلك أن كل ما يتكلم به فى « الحد » و « القياس » هو قضية تامة ، وهى « الجملة » فى اصطلاح النحاة. (٣٤٤) والجواب فى السؤال عن التصور وعن التصديق هو بقضية تامة هى جملة خبرية . فكلاهما قول مركب فى السؤال والجواب . وكلاهما فيه إثبات صفة لموصوف ، كاثبات الخمرية للمسكر ، وهو إثبات محمول لموضوع . والانسان هو فى الموضعين قد تصور أن المسكر هو الخمر ، وصدّق بأن المسكر هو الخمر. ١٠ فأما التصور المفرد الذى لا يعبر عنه إلا بِ « اسم مفرد » فذلك لا يسأل عنه باللفظ المفرد ، ولا يجاب عنه باللفظ المفرد ، حتى يفصّل نوع تفصيل يصلح لمثله لأن يكون جملة .

كون التصور الساذج ليس علماً

وهذا قد بسط فى غير هذا الموضع ،[1] كما بسط فى الكلام على « المحصّل » وغيره ، وبُيّن أن قولهم « العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج العرىّ عن جميع القيود الثبوتية والسلبية » كلام باطل . فان كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطراً من الخواطر . ليس هو علماً أصلا بشىء من الأشياء. فان من خطر بقلبه شىء من الأشياء ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية لم يكن قد علم شيئاً .

وإذا قيل « الانسان حيوان » و « العالَم مخلوق » ونحو ذلك فهنا قد تصور إنساناً علم أنه موجود ، لم يتصور شيئاً تصوراً ساذجاً لا نفى فيه ولا إثبات ، بل تصور وجودَه وغير ذلك من صفاته. وكذلك العالَم قد تصور وجودَه . وإذا تصور « بحر زِئْبَق » و « جبل ياقوت » ، فان لم يتصور مع هذا عدمه (٣٤٥) فى الخارج ، ٢٠

---

١ — تقدم بسطه فى الوجه الأول من « المقام الثانى » ، ص ٣٢-٣٧ .

ولا امتناعه، ولا شيء من الأشياء، كان هذا خيالاً من الخيالات، ووسواساً من الوساوس[1]، ليس هذا من العلم فى شيء. فان تصور مع ذلك عدمه فى الخارج كان قد تصور تصوراً مقيّداً بالعدم، لم يكن تصوره خالياً من جميع القيود.

التصور القابل للتصديق هو الخالى عن التقييد بذلك التصديق

فان قلت: فما التصور القابل للتصديق المشروط فيه؟ قيل: هو التصور الخالى عن معرفة ذلك التصديق، ليس هو الخالى عن جميع القيود السلبية والثبوتية. فاذا كان يشكّ «هل النبيذ حرام أم لا؟» فقد تصور «النبيذ» وتصور «الحرام»، وكل من التصورين متصور بقيود. فهو يعلم أن «النبيذ» شراب، وأنه موجود، وأنه يشرب ويسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام. فليس من شرط التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجاً، خالياً عن كل قيد ثبوتى وسلبي، بل أن يكون ١٠ خالياً عن التقييد بذلك التصديق.

التصور مستلزم للتصديق

وقول القائل «التصديق مسبوق بالتصور» مثل قوله «القول مسبوق بالعلم». فليس لأحد أن يتكلم بما لا يعلم. كذلك لا يصدّق ولا يكذب لما لا يتصوره. وحينئذ، فالتصور التام مستلزم للتصديق، والتصور الناقص يحتاج معه إلى دليل يثبت له حكم.

المطلوب بالحد تصديق يفتقر إلى دليل

وهذا يقرر ما عليه نظار المسلمين، كما قرّرنا ذلك من قبل، من أن التصورات المفردة لا تعلم (٣٤٦) بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلى ما تفتقر إليه التصديقات. فكما ذكرنا هناك أن الذى يجعلونه حدّاً هو تصديق يفتقر إلى دليل، فيقال هنا: ما يجعلونه «قياساً» يعود فى الحقيقة إلى الحد والتصور، كما يعود هذا القياس إلى أن يعلم مسمى «الخمر». وإذا كان كذلك، فاذا كانوا يقولون «إن الحد لا يقام عليه دليل، ولا يحتاج إلى قيام دليل» فنقول: العلم بمسمى «الخمر» لا يحتاج ٢٠ إلى «قياس»، بل قد يعلم بما يعلم به سائر التصورات المفردة ومسميات جميع الأسماء من تفطّن النفس لشمول ذلك المعنى لهذه الصورة وثبوته فيها.

الحدود بمنزلة الأسماء

وكلما تدبر العاقل هذا وعرفه معرفة جيدة تبين له أن الصواب ما عليه نظار المسلمين

---

١ — الوساوس: فى الأصل «الوساويس».

وجماهير العقلاء من أن الحدود بمنزلة الأسماء، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال، وأن المطلوب من الحد هو التمييز بين المحدود وغيره. وذلك يكون بالوصف الملازم له طرداً وعكساً بحيث يكون الحد جامعاً مانعاً.

لا يحد الحاد الا بدليل، ومثال ذلك

وأنه مع ذلك ليس لأحد أن يدعى دعوى غير بديهية إلا بدليل. فالحادّ إن كان يحد مسمى اسم، كما يقول فى « الخمر » إنها « المسكر »، وفى « الغيبة » إنها « ذكرك أخاك بما يكره »، وفى « الكبر » إنه « بَطَر الحق وغَمْط الناس ». فعليه أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم. إما[1] بالنقل عن الشارع المتكلم بهذه الأسماء، مثل أن يقول: قد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم (٣٤٧) انه قال « كل مسكر خمر »، وما ليس بمسكر فليس بخمر بالاجماع، فثبت أن الخمر هو المسكر. أو يقول: ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قيل: « يا رسول الله! ما الغيبة ؟ » قال: « ذكرك أخاك بما يكره ». فقال: « أرأيت إن كان فى أخى ما أقول ؟ » فقال: « إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فيه ما تقول فقد بَهَتَّه ».[2]

اعتراض على حد « الغيبة » وجوابه

فاذا عورض هذا بما ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لفاطمة بنت قيس لما استشارته فيمن خطبها، فقالت: « خطبنى أبو جهم ومعاوية »، فقال: « أما أبو جهم فرجل ضرّاب للنساء — وفى لفظ « لا يضع عصاه عن عاتقه » — وأما معاوية فصعلوك لا مال له. انكحى أسامة ».[3] فاذا قال المعترض « هنا قد ذكر كلاً منهما بما يكره، والغيبة محرّمة » كان الجواب مع إحدى المقدمتين بأن يقال: لا نسلم أن هذا داخل فى حد « الغيبة »، وإن سُلِّم دخوله فى الحد دل على جواز الغيبة لمصلحة راجحة، مثل نصيحة المستشير، فانها لما استشارته وجب نصحها. ومثل ذلك الكلام فى جرح الرواة الكاذبين والغالطين، وشهادة الشاهد الكاذب، وشكاية المظلوم، وغير

---

١ — لم يذكر مما بعد جواب « إما ».

٢ — تقدم هذا الحديث مع تخريجه فى ص ٥٠ تحت مبحث « معرفة الحدود الشرعية من الدين ».

٣ — هو قطعة من حديث فاطمة بنت قيس أخرجه مسلم فى كتاب الطلاق، باب: المطلقة ثلاثا لا نفقة لها.

ذلك مما دل الشرع على جوازه.

فانه يقال فيه: أحد الأمرين لازم. إما أن يقال: المؤمن لا (٣٤٨) يكره ذلك إذا كان صادق الايمان، لأن المؤمن لا يكره ما أمر الله ورسوله به، وهذا مما أمر الله به ورسوله. ويقال: إن كرهه فهو من هذه الجهة ناقص الايمان فيه شعبة نفاق، ٥ فلا يكون هو الأخ الذى قيل فيه «ذكرك أخاك بما يكره». وهذا مبنى على أن الشخص الواحد يكون فيه طاعة ومعصية، وبرّ وفجور، وخير وشر، وشعبة إيمان وشعبة نفاق. أو يقول إذا سلم شمول اللفظ له: هذا من الغيبة المباحة. فلا بد من التزام أحد أمرين: إما أنه لم يدخل فى مسمى «الغيبة»، وإما أنه لم يدخل فيما حرم منها. ولهذا نظائر.

الحد لا بد فيه من دليل

والمقصود التنبيه على المثال، وأن من ادعى حد اسم فلا بد له من دليل. وكذلك إن ادعى حدًّا بحسب الحقيقة.

وهذا الذى عليه نظار المسلمين وغيرهم أصح مما عليه أهل المنطق اليونانى من وجوه. فان أولئك يدعون أن الحد يفيد تصوير الماهية فى نفس المستمع، ويدعون أن ذلك يحصل بمجرد قول الحاد من غير دليل أصلا.

بطلان تفريقهم بين الصفات الذاتية وغير الذاتية

ثم إنهم عمدوا إلى الصفات اللازمة للموصوف، ففرّقوا بينها وجعلوها ثلاثة أصناف: ذاتية داخلة فى الماهية، وخارجة لازمة للماهية دون وجودها، وخارجة لازمة لوجودها. وهذا كله باطل إذا أريد بـ«الماهية» الموجودات الخارجية، وهى التى تقصد بالحد والتعريف. وأما إذا قُدر أن «الماهية» هى مجرد ما تتصوره النفس، فقدر تلك «الماهية» (٣٤٩) وصفتها يتبع تصور المتصور، فتارة يتصور «جسماً حساساً نامياً متحركا بالارادة ناطقاً»، فتكون «الماهية» هى هذه الأجزاء كلها، وتارة ٢٠ يتصور «حيواناً ناطقاً»، وتارة يتصور «حيواناً ضاحكا»، وتارة يتصور «ضاحكا» فقط، وتارة يتصور «ناطقاً» فقط. فاذا جعل ما دخل فى تصوره داخلا[1] فيه، وما

---

١ — داخلا: فى الأصل «داخل» على الرفع، وليس بصواب.

خرج عنه لازماً[1] له، أو غير لازم كما ذكر ذلك بعضهم، وكما ذكروه من دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، كان هذا صحيحاً، لكن ليس فيه منفعة فى العلوم والحقائق ومعرفة صفاتها الذاتية وغير الذاتية أصلا. بل هذا يرجع إلى تصور مراد المتكلم، سواءً كان حقاً أو باطلاً.

طريقة المتكلمين فى الحدود أصح

وأما نظار المسلمين، فالحد عندهم يكون بالوصف الملازم، والوصف الواحد الملازم كافٍ، لا يذكرون معه الوصف المشترك، لا «الجنس» ولا «العرض العام»، بل يعيبون على من يذكر ذلك فى الحدود. و«هل يحد بالتقسيم» لهم فيه قولان. والصفات تنقسم إلى قسمين — لازمة للموصوف وغير لازمة. والذى عليه نظار أهل السنة وسائر المثبتين للصفات والقدر أن وجود كل شيء فى الخارج عين حقيقته. فاللازم للوجود الخارجى لازم للحقيقة الخارجية. ولا يقبل من أحد دعوى غير معلومة إلا بدليل. فأين هذا المنطق، وأين هذا الميزان[2] المستقيمة العادلة من ميزان أولئك الجائرة الغائلة التى ليس فيها لا صدق ولا عدل. ﴿وتَمَّتْ كَلِمَتُ ربِّك صِدقًا وعدلا لا مُبَدِّلَ لكلِمَتِه﴾ – الأنعام ٦: ١١٥.

الوجه الخامس

من الأقيسة ما تكون مقدمتاه ونتيجته بديهية

الوجه (٣٥٠) الخامس أن يقال: هذا القياس هو «قياس الشمول»، وهو العلم بثبوت الحكم لكل فرد من الأفراد.

كون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض أفرادها بديهياً

فنقول: قد عُلم وسلموا أنه لا بد أن يكون العلم بثبوت بعض الأحكام لبعض

---

١ — لازماً: فى الأصل «لازم» على الرفع، وليس بصواب.

٢ — الميزان: مفرد استعمل بمعنى «الموازين» على الجمع، كما يعبر بـ«الموازين» عن «الميزان». قال فى «لسان العرب»: ويقال للآلة التى يوزن بها الأشياء «ميزان»، وجمعه «موازين». وجائز أن تقول للميزان الواحد بأوزانه «موازين». قال الله تعالى: ونضع الموازين القسط ليوم القيمة — الأنبياء، ٢١: ٤٧، يريد: نضع الميزان القسط — اهـ. قال النواب صديق بن حسن القنوجى: وقيل إنما جمعه لأن «الميزان» يشتمل على الكفتين، والشاهين، واللسان، ولا يتم الوزن إلا باجتماع ذلك كله — اهـ.

الأفراد بديهيًّا . فان النتيجة إذا افتقرت إلى مقدمتين فلا بد أن ينتهى الأمر إلى مقدمتين تعلم بدون مقدمتين ، وإلا لزم الدور أو التسلسل الباطلان . ولهذا كان من المقرّر عند أهل النظر أنه لا بد فى التصورات والتصديقات من تصورات بديهية وتصديقات بديهية .

ولنفرض المقدمتين البديهيتين «كل مسكر خمر» و «كل خمر حرام» وإن لم يكن هذا بديهياً ، لكن المقصود التمثيل ليعلم بالمثال حكم سائر القضايا . فاذا قُدر أنه عُلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد «الخمر» حرام ، وعُلم بالبديهة أن كل فرد من أفراد «المسكر» خمر ، كان علمنا بالبديهة أن هذه الأفراد حرام من أسهل الأشياء .

وإنما يخفى ذلك لكون أكثر المقدمات لا تكون بديهية ، بل مبيّنة بغيرها كما فى هذا المثال . فان المقدمة الثانية ثابتة بالنص والاجماع ، والأولى ثابتة بالسنة الصحيحة لكن لم يعرفها كثير من العلماء . فطريق العلم بالمقدمتين يختلف .

لا حاجة لبيان البديهيتين إن علمتا بطريق واحد

وأما إذا أفردنا ذلك فى مقدمتين طريق العلم بهما واحد لم نحتج إلى «القياس» . مثل العلم بأن «كل إنسان حيوان» و «كل حيوان حساس متحرك بالارادة» ، فهنا قد يكون العلم بأن «كل إنسان حساس متحرك بالارادة» (٣٥١) أبين وأظهر . وكذلك إذا قلنا «كل إنسان جسم ، أو جوهر ، أو حامل للصفات» ، ثم قلنا «كل ما هو جسم ، أو جوهر ، أو حامل للصفات فليس بعرض ، أو هو قائم بنفسه ، أو هو موصوف بالصفات» ، ونحو ذلك . كان العلم بأن «كل إنسان هو كذلك» مما لا يحتاج إلى هذا التطويل . فالمقدمتان إن كان طريق العلم بهما واحداً [وقد عُلمتا] [1] فلا حاجة إلى بيانهما . وإن كان طريق العلم بهما مختلفاً فمن لم يعلم إحداهما احتاج إلى بيانها ، وإن لم يحتج إلى الأخرى التى علمها . وهذا ظاهر فى كل ما تقدره .

فتبين أن منطقهم يعطى تضييع الزمان ، وكثرة الهذيان ، وإتعاب الأذهان . وكذلك إذا علمنا أن «كل رسول نبيّ» و «كل نبيّ فهو فى الجنة» ، فعلمنا أن «كل

---

[1] — وقد علمتا : لا يوجد فى أصلنا ، وإنما أدرجناه من «س» .

رسول فهو فى الجنة » أبين من هذا. وهذا كثير جداً.

الوجه السادس

من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط « القياس »

وهو يتضح بالوجه السادس، وهو أن يقال: لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أو مثلها، لا تكون أخص منها، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية لها، ٥ وأعم من الصغرى أو مساوية لها، كالحدود الثلاثة. فان الأكبر أعم من الأصغر أو مثله، والأوسط مثل الأصغر أو أعم، ومثل الأكبر أو أخص. ولا ريب أن الحس يدرك المعينات أولاً، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة. فان الانسان يرى هذا الانسان، وهذا الانسان، وهذا الانسان، ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق، وهذا كذا، وهذا كذا، فيقضى قضاء عامًّا أن كل (٣٥٢) إنسان حساس ١٠ متحرك بالارادة ناطق.

القضايا العامة تكون من المعينات

فنقول: العلم بالقضية العامة، إما أن يكون بتوسط قياس، أو بغير توسط قياس. فان كان لا بد من توسط قياس، والقياس لا بد فيه من قضية عامة، لزم أن لا يعلم العام إلا بعام، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل. فلا بد أن ينتهى الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة، وهم يسلمون ذلك. ١٥

من القضايا ما هو معلوم بالبديهة

وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الأخرى. فان كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمر نسبي إضافى بحسب حال علم الناس بها. فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظرية له.

كون القضية بديهية أو نظرية أمر إضافى

وكذلك كونها معلومة بالعقل، أو الخبر المتواتر، أو خبر النبي الصادق، أو الحس، ليس هو أمراً لازماً لها. بل كذب مُسَيْلِمَة الكذّاب[1] مثلا قد يعلم بقول

طرق العلم تختلف مع الناس

١ — مسيلمة الكذاب: هو م... ن ثمامة بن كبير بن حبيب بن الحارث، أبو ثمامة، المتنبي الكذاب، من بنى

النبي الصادق إنه كذاب ؛ وقد يَعلم ذلك من باشره ورآه يكذب ؛ ويَعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر ؛ ويُعلم ذلك بالاستدلال ، فانه ادّعى النبوّة وأتى بما يناقض النبوة ، فيعلم بالاستدلال. وكذلك الهلال ، قد يُعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسّية ؛ ويعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة فتكون القضية عنده من المواترات ؛ ويَعلم ٥ ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال. ومثل هذا كثير. فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس، وهذا (٣٥٣) بالخبر، وهذا بالنظر. وهذه طرق العلم لبنى آدم. وهكذا القضايا الكلية إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل ، وليس لذلك حدّ فى نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال بنى آدم ، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس إنه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياس. بل هذا نفى كاذب.

١٠ الوجه السابع

الأدلة القاطعة على استواء قياسَي الشمول والتمثيل

استواء القياسين فى إفادة اليقين والظن

الوجه السابع أن يقال : هم يدعون أن المفيد لليقين هو « قياس الشمول ». فأما « قياس التمثيل » فيزعمون إنه لا يفيد اليقين. ونحن نعلم أن من « التمثيل » ما يفيد اليقين ، ومنه ما لا يفيده ، كَـ « الشمول ». فان الشيئين قد يكون تماثلهما معلوماً ، وقد ١٥ يكون مظنوناً كالعموم ، وإن جمع بينهما بالعلة فالعلة فى معنى عموم الشمول.

الشمول يؤول إلى التمثيل وبالعكس

يوضح هذا أن يقال : « قياس الشمول » يؤول فى الحقيقة إلى « قياس التمثيل » ، كما أن الآخر فى الحقيقة يؤول إلى الأول. ولهذا تنازع الناس فى مسمى « القياس ». فقيل : هو « قياس التمثيل » فقط ، وهو قول أكثر الأصوليين ؛ وقيل « قياس الشمول » فقط ، وهو قول أكثر المنطقيين ؛ وقيل بل القياسان جميعاً ، وهو قول أكثر الفقهاء ٢٠ والمتكلمين. وذلك أن « قياس الشمول » مبناه على اشتراك الأفراد فى الحكم العام وشموله لها ، و « قياس التمثيل » مبناه على اشتراك الاثنين فى الحكم الذى يعمهما.

(بقية التعليق السابق) حنيفة ، قبيلة كبيرة ينزلون اليمامة بين مكة واليمن . ادعى النبوة سنة عشر ، وقتل فى الحرب مع أهل الردة زمن أبى بكر الصديق سنة ثنتى عشرة ، رماه وحشى بن حرب — قاتل حمزة — بحربته.

ومآل الأمرين واحد. وقد بسط هذا فى غير هذا الموضع[1].

مثال نفهى لجعل الشمول تمثيلا وبالعكس

ونحن نذكر هنا ما لم نذكره فى غير هذا الموضع. (٣٥٤) فنقول : قد تبين فيما تقدم أن « قياس الشمول » يمكن جعله « قياس تمثيل » ، وبالعكس. فاذا قال القائل فى مسئلة القتل بالمثقَّل « قتل عَمْد عدوانٍ محضٍ لمن يكافىء القاتل » فأوجب القَوَد كالقتل بالمحدَّد ، فقد جعل القدر المشترك الذى هو مناط الحكم « القتل العمد العدوان المحض للكافىء ». وهذا يسمى العلة ، والمناط ، والجامع ، والمشترك ، والمقتضى ، والموجب ، والباعث ، والامارة ، وغير ذلك من الأسماء. فاذا أراد أن يصوّغه بـ « قياس الشمول » قال : « هذا قتل عَمْد عدوان محض للكافىء ، وما كان كذلك فهو موجب للقَوَد ».

النزاع فى الصورتين واحد

والنزاع فى الصورتين هو فى كونه « عَمْدًا محضًا » ، فان المنازع يقول : العمدية لم تمحّض . وليس المقصود هنا ذكر خصوص المسئلة[2]، بل التمثيل. وهذا نزاع فى المقدمة الصغرى ، وهو نزاع فى ثبوت الوصف فى الفرع . فان « قياس التمثيل » قد يمنع فيه ثبوت الوصف فى الأصل ، ويمنع ثبوته فى الفرع ، وقد يمنع كونه علة الحكم.

سؤال المطالبة

ويسمى هذا السؤال « سؤال المطالبة » ، وهو أعظم أسئلة القياس. وجوابه عمدة القياس. فان عمدة القياس على كون المشترك مناط الحكم ، وهذا هو المقدمة الكبرى. وهو كما لو قال فى هذه المسئلة « لا نسلم أن كل ما كان عمدًا محضًا يوجب القصاص ». وكذلك منع الحكم فى الأصل ، أو منع الوصف فى الأصل ، (٣٥٥) هو منع للمقدمة الكبرى فى « قياس الشمول ».

مثال قياس التعليل

اللهم إلا أن يقيم المستدل دليلا على تأثير الوصف فى غير أصل معين ، وهذا « قياس التعليل » المحض ، كما لو قال : النبيذ المسكر محرم ، لأن المعنى الموجب للتحريم ،

---

١ ــ تقدم بسطه فى المقام الثالث ، ص ١١٨-١٢٢.

٢ ــ والمسئلة هكذا : قتل العمد نوعان : أحدهما القتل بالمحدد كالسيف والسكين ، ولا خلاف فيه بين العلماء ، وهو يوجب القود أعنى القصاص إذا كان المقتول مكافئاً للقاتل أعنى كلاهما حران مسلمان . والثانى القتل بالمثقل كالحجر والخشبة ، وفى كونه قتل عمد موجب للقصاص خلاف بين العلماء.

وهو كونها تصد عن ذكر الله وعن الصلوٰة، موجود فيها. وهذا المعنى قد دل النص على أنه علة التحريم، وقد وجد، فيثبت فيه التحريم.

المشترك الكلي هو المشترك الجامع

وهم في «قياس الشمول» إذا أرادوا إثبات المقدمة الكبرى التي هي نظير جعل المشترك بين الأصل والفرع مناطاً للحكم، فلا بد من دليل يبين ثبوت الحكم لجميع أفراد المقدمة باعتبار القدر المشترك الكلي بين الأفراد. وهذا هو القدر المشترك الجامع في «قياس التمثيل». فالجامع هو الكلي، والكلي هو الجامع.

القول بأنه لا قياس في العقليات ورده

ومن قال من متأخري النظار، كأبي المعالي، وأبي حامد، والرازي، وأبي محمد[1]: «إن العقليات ليس فيها قياس، بل الاعتبار فيها بالدليل» فهذا مع أنهم خالفوا فيه جماهير النظار وأئمة النظر فنزاعهم فيها يرجع إلى اللفظ. فإنهم يقولون: العقليات لا تحتاج أن نعين فيها أصلاً يلحق فيه الفرع، وليس جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس، بل الاعتبار بالدليل الشامل للصورتين. فيقال لهم: لا ريب أنه في العقليات والشرعيات لم يقع النزاع في جميع أفراد المعنى العام الذي (٣٥٦) يسمى «الجامع والمشترك»، بل وقع في بعضها وبعضها متفق عليه. فتسمية هذا أصلا وهذا فرعاً أمر إضافي. ولو قدر أن بعض الناس علم حكم الفرع بنص وخفي عليه حكم الأصل لجعل الأصل فرعاً والفرع أصلا. والجمع إما أن يكون بالغاء الفارق وإما أن يكون بابداء الجامع. وهذا يكون في العقليات قطعياً وظنياً، كما يكون في الشرعيات.[2]

---

١ — أبو محمد: هو الامام موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف. قال المصنف «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق رحمه الله»، توفي سنة ٦٢٠ هـ. ومن أعظم تصانيفه وأعظمها نفعاً كتاب «المغني»، طبع مع «الشرح الكبير» لابن أخيه في ١٢ مجلداً باعتناء صاحب «المنار» بمصر سنة ١٣٤٥-٤٨ هـ بأمر الامام عبد العزيز آل سعود، ملك الحجاز ونجد وملحقاتها. ذكر فيه مذاهب فقهاء المسلمين المجتهدين بأدلتها في أمهات الأحكام من غير كتمان ولا تعصب، حيث يغني — كما سماه — عن مراجعة كتب كثيرة. فليس هو في فقه الحنابلة وحدهم، بل أصبح كتاباً جامعاً في الفقه الاسلامي العام عديم المثال.

٢ — قد تقدم هذا البحث في «المقام الثالث»، ص ١١٨.

مثال استعمال القياس فى العقليات

فاذا قيل « الاحكام والاتقان يدل على علم الفاعل شاهداً ، فكذلك غائباً » . أو قيل « علة كون العالِم عالماً قيام العلم به فى الشاهد ، فكذلك فى الغائب » ، أو قيل « الحيٰوة شرط فى العلم شاهداً ، فكذلك غائباً » ، أو قيل « حدّ العالم فى الشاهد من قام به العلم ، فكذلك فى الغائب » . فهذه الجوامع الأربعة التى تذكرها الصفاتية من الجمع بين الغائب والشاهد فى الصفات : الحد . والدليل ، والعلة . والشرط . فذكر الشاهد حتى يمثل القلب صورة معيّنة ، ثم يَعلم بالعقل عموم الحكم ، وهو أن الاحكام والاتقان مستلزم لعلم الفاعل ، فان الفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم . وكذلك سائرها .

ذكر الأصل لتنبيه العقل على المشترك الكلى

وهذا كسائر ما يعلم من الكليات العادية . إذا قيل هذا الدواء مسهل للصفراء ، ومنضج للخلط الفلانى » ونحو ذلك . فان التجربة إنما دلت على أشياء معينة . لم تدل على أمر عام . لكن العقل يعلم أن المناط (٣٥٧) هو القدر المشترك بما يعلم من انتفاء ما سواه ومناسبته . أو لا يعلم مناسبته . وهذا قد يكون معلوماً تارة ، كما يعلم أن أكل الخبز يشبع وشرب الماء يروى ، وأن السقمونيا مسهل للصفراء ، وإن كان قد يتخلف الحكم لفوات شرطه إذ قدمنا أن الطبيعيات التى هى العاديات ليس فيها كليات لا تقبل النقض بحال . فكان ذكر الأصل فى القياس العقلى لينبه العقل على المشترك الكلى المستلزم للحكم . لا لأن مجرد ثبوت الحكم فى صورة يوجب ثبوته فى أخرى بدون أن يكون هناك جامع يستلزم الحكم .

من أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم؟

وإذا قيل : فمن أين يعلم أن الجامع مستلزم للحكم ؟ قيل : من حيث تعلم القضية الكبرى فى « قياس الشمول » . فاذا قال القائل « هذا فاعل مُحكِم لفعله . وكل محكم لفعله فهو عالم » ، فأىّ شىء ذكر فى علمه بهذه القضية الكلية فهو موجود فى « قياس التمثيل » وزيادة أن هناك أصلا يمثل به قد وجد فيه الحكم مع المشترك . وفى « قياس الشمول » لم يذكر شىء من الأفراد التى يثبت الحكم فيها . ومعلوم أن ذكر الكلى المشترك مع

١ — وكل : فى الأصل « فكل » .

بعض أفراده أثبت فى العقل من ذكره مجرداً عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء.

خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط الجزئيات

ولهذا هم يقولون إن العقل بحسب إحساسه (٣٥٨) بالجزئيات يدرك العقل بينها قدراً مشتركا كلياً. فالكليات فى النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيّنة. فمعرفة الجزئيات المعينة من أعظم الأسباب فى معرفة الكليات. فكيف يكون ذكرها مضعفاً للقياس، ويكون عدم ذكرها موجباً لقوته ؟ وهذه خاصة العقل، فان خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات. فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الانسان، ومن جعل ذكرها بدون شيء من محالّها المعينة أقوى من ذكرها مع التمثيل لمواضعها المعينة كان مكابراً. والعقلاء باتفاقهم يعلمون أن ضرب المثل الكلى مما يعين على معرفته، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثال كالحال إذا ذكر مجرداً عن المثال.

أمثلة الكلية انجذاب النظير إلى نظيره

ومن تدبر جميع ما يتكلم فيه الناس من الكليات المعلومة بالعقل فى الطب، والحساب، والطبيعيات، والصناعات، والتجارات، وغير ذلك، وجد الأمر كذلك. فاذا قيل: يسخن جوف الانسان فى الشتاء ويبرد فى الصيف، لأنه فى الشتاء يكون الهواء بارداً فيبرد ظاهر البدن فتهرب الحرارة إلى باطن البدن، لأن الضد يهرب من الضد والشبيه ينجذب إلى شبيهه، فتظهر البرودة إلى الظاهر، لأن شبيه الشيء منجذب إليه — كان هذا أمراً كلياً مطلقاً. فاذا قيل: ولهذا يسخن جوف الأرض فى الشتاء، (٣٥٩) وجوف الحيوان كله، ولهذا تبرد الأجواف فى الصيف لسخونة الظواهر فتهرب البرودة إلى الأجواف — كان كلما تصور الانسان النظائر قويت معرفته بتلك الكلية، وهو أن الضد يهرب من ضده والنظير ينجذب إلى نظيره. وهذا معلوم فى الطبيعيات والنفسانيات وغيرهما. لكن إذا ذكرت النظائر قوى العلم بذلك. وقد يعبر عن ذلك بأن «الجنسية علة الضم».

مثال تصاعد البخار

وكذلك إذا قيل: الشمس إذا وقعت على البحر أو غيره سخنته فتصاعد منه بخار، لأن الحرارة تحلل الرطوبة. ثم قيل: كما يتصاعد البخار من القدر التى فيها الماء الحار —

كان هذا المثال مما يؤكد معرفة الأول.

قياس الغائب على الشاهد

والأقيسة التي يستعملها الفلاسفة في علومهم ويجعلونها كلية كلها يعتضدون فيها بالأمثلة. وليس مع القوم إلا ما علموه من صفات الأمور المشاهدة، ثم قاسوا الغائب على المشاهد به بالجامع المشترك الذي يجعلونه كليا. فان لم يكن هذا صحيحاً لم يكن مع أحد من أهل الأرض علم كلي يشترك فيه ما شهده وما غاب عنه، حتى قوله ٥ «الخبز يشبع» و«الماء يروى» ونحو ذلك. فانه لم يعلم بحسه إلا أموراً معينة، فمن أين له أن الغائب بمنزلة الشاهد إلا بهذه الطريق؟ والانسان قد ينكر أمراً حتى يرى واحداً من جنسه، فيقرّ بالنوع ويستفيد بذلك حكماً كلياً.

التكذيب برسول واحد تكذيب بجنس الرسل

ولهذا يقول سبحانه: كَذَّبت قومُ (٣٦٠) نوح المرسَلين. كذبت عاد المرسلين، كذبت ثمود المرسلين، ونحو ذلك. وكل من هؤلاء إنما جاءه رسول واحد، لكن كانوا مكذبين بجنس الرسل، لم يكن تكذيبهم بالواحد لخصوصه. وهذا بخلاف تكذيب اليهود والنصارى لمحمد صلى الله عليه وسلم. فانهم لم يكذبوا جنس الرسل، إنما كذبوا واحداً بعينه. بخلاف مشركي العرب الذين لم يعرفوا الرسل، فان الله يحتج عليهم في القرآن باثبات جنس الرسالة.

العلم ببعض الرسل يوجب وجود جنس الرسل

ولهذا يجيب سبحانه عن شُبَه منكري جنس الرسالة كقولهم: أبعَثَ اللهُ بَشَراً رسولا – الاسراء ١٧ : ٩٤، فيقول: وما أرسلنا من قبلك إلا رِجالا نوحى إليهم فَسْئَلوُا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون – النحل ١٦ : ٤٣. أي، هذا متواتر عند أهل الكتاب، فاسئلوهم عن الرسل الذين جاءتهم «أكانوا بشراً أم لا؟». وكذلك قوله: وقالوا لو لا انزل عليه مَلَك ط ولو أنزلنا ملكاً لقُضِيَ الأمر ثم لا يُنظَرون ۝ ولو جعلناه ٢٠ ملكا لجعلنه رَجُلا وللبَسْنا عليهم ما يلبِسون – الانعام ٦ : ٨-٩. فانهم لا يطيقون الأخذ عن الملك في صورته، فلو أرسلنا إليهم ملكا لجعلناه رجلا في صورة الانسان، وحينئذ كان يلتبس عليهم الأمر ويقولون «هو رجل، والرجل لا يكون رسولا». وكذلك الرسل قبله. قال تعالى: أَوَ عَجِبتم أن جاءكم ذِكرٌ من ربكم على رجل

منكم لِيُنذِرَكم – الاعراف ٧ : ٦٣ ، كما قال (٣٦١) تعالى : أكان للناس عَجَبًا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أَنذِرِ الناس – يونس ١٠ : ٢ ، وكما قال تعالى : قل ما كنتُ بِدْعاً من الرسل – الأحقاف ٤٦ : ٨ ، ونحو ذلك.

إثبات النوع بثبوت النظير أسهل

فكان علمهم بثبوتِ معيّنٍ من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة ، وهو أن هذا النوع موجود ؛ بخلاف ما إذا أثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير ، فانه يكون أصعب وإن كان ممكناً. فان نوحاً أول رسول بعثه الله إلى أهل الأرض ، ولم يكن قبله رسول بعث إلى الكفار المشركين يدعوهم إلى الانتقال عن الشرك إلى التوحيد. وآدم والذين كانوا بعده كان الناس فى زمنهم مسلمين ، كما قال ابن عباس : « كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الاسلام » لكن لما بعث الله نوحاً وأنجى من آمن به وأهلك من كذبه صار هذا المعيّن يُثبت هذا النوع أقوى مما كان يثبت ابتداءً.

نوح أول الرسل

١٠

صدور الواحد عن الواحد هو فى الأمور الطبيعية

والذين قالوا « الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » كان مبدأ كلامهم فى الأمور الطبيعية. فانهم رأوا البارد إنما يقتضى التبريد فقط ، والحار إنما يقتضى التسخين فقط ، وكذلك سائرها. لكن هذا ليس فيه إحداث واحد لواحد. فان البرودة الحاصلة لا بد لها مع السبب من محل قابل وارتفاع موانع. فلم يحصل السبب إلا عن شيئين ، لا عن واحد. لكن هذا كان مبدأ كلامهم

١٥

حجة التركيب أصلها من المعتزلة

وأما احتجاج (٣٦٢) ابن سينا وأمثاله بأنه لو صدر اثنان لكان مصدر هذا غير مصدر هذا ، ولزم « التركيب » المنافى للوحدة ، فهذه الحجة تبع لحجة « التركيب ». وهذه أخذوها من أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم ، ليست هذه من كلام أئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، لا سيما أكثر أساطين الفلاسفة. فانهم كانوا يقولون باثبات الصفات لله تعالى ، بل وبقيام الأمور الاختيارية ، كما ذكرنا كلامهم فى غير هذا الموضع. وهو اختيار أبى البركات صاحب « المعتبر ». ومن قال إنه خالف أكثر الفلاسفة فراده المشائين. وأما الأساطين قبل هؤلاء فكلام كثير منهم يدل على هذا الأصل، كما هو مذكور فى موضعه.

٢٠

خاصة العقل معرفة التماثل والاختلاف

ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف. فاذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا، فجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلى على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن فى البيان. فهذا «قياس الطرد».
وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما. وهذا «قياس العكس».

الاعتبار فى القرآن بقياس الطرد وبقياس العكس

وما أمر الله به من الاعتبار فى كتابه يتناول «قياس الطرد» و «قياس العكس». فانه لما أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم كان من الاعتبار أن يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتقى تكذيب الرسل حذراً من العقوبة، وهذا «قياس الطرد». ويعلم أن من لم يكذّب الرسل بل اتبعهم لا يصيبه (٣٦٣) ما أصاب هؤلاء، وهذا «قياس العكس» وهو المقصود من الاعتبار بالمعذّبين، فان المقصود ثبت فى الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره. والاعتبار يكون بهذا وبهذا. قال تعالى: لقد كان فى قصصهم عِبْرَةٌ لأولى الألباب ـ يوسف ١٢ : ١١١. وقال: قد كان لكم ءاية فى فئتين التقتا ط فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين ط والله يؤيد بنصره من يشاء ط إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار ـ آل عمران ٣ : ١٣.

الميزان المنزّل من الله هو القياس الصحيح

الميزان المذكور فى القرآن

وقد قال سبحانه وتعالى: الله الذى أنزل الكتب بالحق والميزان ـ الشورى ٤٢ : ١٧. وقال: لقد أرسلنا رسلنا بالبينت وأنزلنا معهم الكتب والميزان ليقوم الناس بالقسط ـ الحديد ٥٧ : ٢٥. و «الميزان» يفسره السلف بالعدل، ويفسره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان. وقد أخبر أنه أنزل ذلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط.

تعرف المقادير والصفات بموازينها

فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من «الميزان»، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات. فمعرفة أن هذه الدراهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة

بقدر هذه تعرف بموازينها . وكذلك معرفة أن هذا الكيل مثل هذا يعرف بميزانه ، وهو المكاييل . وكذلك معرفة أن هذا الزمان مثل هذا الزمان يعرف بموازينه التى يقدر بها الأوقات ، كما يعرف به الظلال ، وكما يجرى من ماء ورمل وغير ذلك . وكذلك معرفة أن هذا (٣٦٤) بطول هذا يعرف بميزانه ، وهو الذراع .

٥ فلا بد بين كل متماثلين من قدر مشترك كلى يعرف به أن أحدهما مثل الآخر .

الميزان هو الجامع المشترك والحد الأوسط

فكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينها . وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى « الحد الأوسط» . فانا إذا علمنا أن الله حرّم خمر العنب لما ذكره من أنها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلوٰة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء ، ثم رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة ، والشعير ، والرز ، ١٠ وغير ذلك . يماثلها فى المعنى الكلى المشترك الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة هو الميزان[1] التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا ، فلا نفرّق بين المتماثلين . والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله تعالى به .

اعتبار أحد الموزونين بالآخر بالميزان أحسن

ومن علم الكليات من غير معرفة المعيّن فمعه الميزان فقط ، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة فى الخارج . وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة . ولا ريب أنه إذا أحضر أحدُ الموزونين واعتُبر بالآخر بالميزان كان أتم فى الوزن من أن يكون الميزان ، وهو الوصف المشترك الكلى فى العقل ، أىّ شىء حضر من الأعيان المفردة وُزن بها . فان هذا أيضاً وزن (٣٦٥) صحيح ؛ وذلك أحسن فى الوزن . فانك إذا وزنت بالصَّنجة[2]

١ — أنث « الميزان » اعتباراً بمعنى « الموازين » كما قدمنا شرحه فى ص ٣٦١ . وقد تكرر فى العبارة لفظ « الموازين » أيضاً .

٢ — الصنجة : الوزن أو المثقال الذى يوزن به . قال فى « لسان العرب » : وصنجة الميزان وسنجته فارسى معرب ، وقال ابن السكيت : لا يقال « سنجة » — اهـ . قال فى « الصراح » : صنجة الميزان : سنگ ترازو ، ولا تقل بالسين .

قدراً من النقدَين، ثم وزنت بها نظيره والأول شاهد والناس يشهدون أن هذا وُزن به هذا فظهر مثله أو أكثر أو أقل، كان أحسن من أن يوزن أحدهما فى مغيب الآخر. فانه قد يُظن أن الوازن لم يعدل فى الوزن كما يعدل إذا وزنهما معاً؛ فان هذا يعتبر بأن يوزن أحدهما بالآخر بلا صنجة. وهكذا الموزونات بالعقل.

تعارض الكتاب والميزان مستحيل

وقد بسطنا الكلام فى هذا فى غير هذا الموضع، وبيّنا أن القياس الصحيح هو من العدل الذى أنزله، وأنه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان. فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح – لا قياس شرعى ولا عقلى. ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية، وأن القياس الشرعى الذى روعيت شروط صحته يخالف نصًا من النصوص. وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد[1]، كما قد بسطنا ذلك فى مصنَّف[2] مفرد، ١٠ وذكرنا فى كتاب «درء تعارض العقل والنقل». ومتى تعارض فى ظن الظانّ الكتاب والميزان – النص والقياس الشرعى أو العقلى – فأحد الأمرين لازم: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون (٣٦٦) ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه؛ أو فساد دلالة ما احتج به من القياس – سواءً كان شرعيا أو عقلياً – بفساد بعض مقدماته أو كلها لما يقع فى الأقيسة من الألفاظ ١٥ المجملة المشتبهة.

متى تعارض الكتاب والميزان فأحد الأمرين لازم

بطلان الزعم أن الميزان المنزلة هو منطق اليونان

وأبو حامد ذكر فى «القسطاس المستقيم» الموازين الخمسة، وهى منطق اليونان بعينه غير عبارته. ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه. أحدها: إن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم، وهذا المنطق اليونانى وضعه أرسطو[3] قبل ٢٠ المسيح بثلثمائة سنة. فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بهذا؟ الثانى: إن أمّتنا أهل

---

١ – بل على خلاف القياس الفاسد: أى، كل ما فى الشريعة هو على ضد القياس الفاسد، أى هو على القياس الصحيح.

٢ – لم نطلع على بيان هذا المصنف. ٣ – كتب على هامش الأصل هاهنا ما نصه: [له بقية

الاسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليونانى، وإنما ظهر فى الاسلام لما عُرّبت الكتب الرومية فى دولة المأمون أو قريباً منها.

الثالث: إنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرّب وعرفوه يعيبونه ويذمّونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية.

فساد جعل منطق ميزان الموازين العقلية

ولا يقول القائل «ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية، وإلا فالمعانى العقلية مشتركة بين الأمم». فانه ليس الأمر كذلك، بل فيه معان كثيرة فاسدة. ثم هذا جعلوه ميزان الموازين العقلية التى هى الأقيسة العقلية، وزعموا أنه «آلة قانونية

(بقية التعليق السابق) الحق أن أرسطو لم يضع المنطق مبتديا بوضعه. هذا حال معلوم من القوم. ولا يتدارعون أن أرسطو رتبه هذا الترتيب، وأن كان مشهوراً فى اليونان، وأخص من هذا أن أفلاطون معلم أرسطو كان عالماً به. وإنما رتبة أرسطو فيه رتبة سيبويه فى النحو، وهذا عين الحق.

وأما كون منطق اليونان صحيح القوانين مطرد الضوابط، أو يتخلف فى كلها، أو فى بعضها، على حد ما يقوله الشيخ تقى الدين فى هذا التأليف، وكما يقوله ابن نوبخت *، فهو مقام آخر.

وقد أوضح تقدم وجود المنطق على وجود أرسطو الشيخ موفق الدين (أحمد بن القاسم المعروف بابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ) فى كتابه الذى وسمه بـ «الأنباء فى تاريخ الحكماء والأطباء» (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ط. مصر سنة ١٢٩٩هـ). وذكره أيضاً أبو الوفاء المبشر بن فاتك فى مصنفه له فى أخبار حكماء القوم.

وقد رأيت من كلام الشيخ تقى الدين المؤلف رحمه الله رسالة بدمشق تتضمن أن النصوص والعمومات — وبالجملة ما ورد على لسان صاحب الشرع فى الكتاب والسنة — قد استوفت الوقائع المسئول عنها، وأن القياس مع هذا صحيح، وأنه غير محتاج إليه. فلينظر فيه إن وجد وليجمع بينه وبين ما قيده — رحمه الله تعالى — هنا، وبالله التوفيق — ل [illegible]

* ابن نوبخت: و النوبختى المار ذكره فى ص ٣٣١ و ٣٣٧. ونزيد هنا: هو ابن أخت أبى سهل إسمعيل بن إسحاق بن أبى سهل النوبختى. قال النجاشى: شيخنا المتكلم المبرز على نظرائه فى زمانه قبل الثلثمائة وبعدها، له على الأوائل كتب كثيرة، منها «الآراء والديانات» كتاب كبير حسن يحتوى على علوم كثيرة — ا هـ. ويظهر من التاريخ المذكور فى النجاشى أن «الآراء والديانات» هذا أول كتاب صنف فى الاسلام فى علم الفرق والآراء والملل والنحل، إذ كل ما رأيناه أو سمعنا به من التصانيف فى موضوعه فأربابها متأخرون عنه، مثل أبى بكر الباقلانى، وأبى منصور البغدادى، وأبى بكر الأصفهانى، والأسفراينى، وابن حزم، والشهرستانى، وغيرهم. ونقل أبو الفرج ابن الجوزى فى كتابه «تلبيس إبليس» عن «الآراء والديانات» هذا كثيراً — عن «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ط. النجف سنة ١٣٥٥، ج ١، ص ٣٥.

قلت: فى صحة هذه الدعوى نظر. فان أبا الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٣ هـ ألف فى المقالات عدة كتب وكان معاصراً له.

تعصم (٣٦٧) مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره » . وليس الأمر كذلك ، فانه لو احتاج الميزان إلى ميزان لزم التسلسل . وأيضاً فالفطرة إن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقا وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق ـــ لو كان صحيحاً ـــ إلا بلادة ونسادا . ولهذا يوجد عامة من يزن به علومه لا بد أن يتخبط ولا يأتى بالأدلة العقلية على الوجه المحمود . ومتى أتى بها على الوجه المحمود أعرض عن اعتبارها بالمنطق لما فيه من العجز ٥ والتطويل ، وتبعيد الطريق ، وجعل الواضحات خفيات ، وكثرة الغلط والتغليط .

كل قياس فى العالم يمكن ردّه إلى « القياس الاقترانى »

فان قيل : ما ذكرته من أن « قياس الشمول » يرجع إلى « قياس التمثيل » يتوجه فى « قياس الاقترانى » دون « الاستثنائى » ، فان « الاستثنائى » ما تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه بالفعل بخلاف « الاقترانى » ، فان النتيجة إنما هى فيه بالقوة . ١٠ و « الاستثنائى » مولف من « الشرطيات المتصلة » ، وهو التلازم ، ومن « المنفصلة » ، وهو التقسيم . ولا ريب أن الحد الأوسط فى « الاقترانى » يمكن جعله الجامع المشترك فى « القياس التمثيلى » بخلاف « الاستثنائى » . قيل : الجواب من وجوه .

قضايا التلازم والتقسيم كليات

منها أن « التلازم » و « التقسيم » إذا قيل « هذا مستلزم لهذا ، حيث وجد وجد » ، فان هذا قضية كلية ، فتستعمل على وجه « التمثيل » ، وعلى وجه (٣٦٨) « الشمول » بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ويجعل القدر المشترك هو مناط الحكم . وكذلك إذا قيل « هذا إما كذا وإما كذا » ، فهو أيضاً كلىّ يُبيّن بصيغة « التمثيل » وبصيغة « الشمول » . ولهذا كانت الأحكام الثابتة بصيغة العموم يمكن استعمال « قياس التمثيل » فيها بأن يقاس بعض أفرادها ببعض ، ويجعل المعنى المشترك هو مناط الحكم .

تبديل الاستثنائى إلى الاقترانى

ومنها أن كل قياس فى العالم يمكن ردّه إلى « الاقترانى » . فاذا قيل بصيغة الشرط « إن كانت الصلوة صحيحة فالمصلى متطهر » أمكن أن يقال « كل مصلّ فهو متطهّر » ، وأن يقال « الصلوة مستلزمة الطهارة » . ونحو ذلك من صور القياس الاقترانى . والحد الأوسط فيه أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض

المقدم. وهذا معنى قولنا « إذا وجد الملزوم وجد اللازم ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم » ، فان المقدم هو الملزوم والتالى هو اللازم. وهكذا كل شرط وجزاء ، فالشرط ملزوم والجزاء لازم له.

هذه الكلية عرفت بالشرع

وهذا إذا جعل بصيغة « الاقترانى » فقيل « هذا مصلّ ، وكل مصل متطهر ، فهذا متطهر » ، أو قيل « هذا ليس بمتطهر ، ومن لا يكون متطهراً ليس بمصل ، فهذا ليس بمصل ». والقضية الكلية فيه أن « كل مصل متطهر » وأن « كل من ليس بمتطهر فليس بمصل ». فالسالبة والموجبة كلاهما كليتان. وهذه الكلية معروفة بنص الشارع ، ليست مما عرفت بالعقل. ولو كانت مما تعرف بالعقل المجرد لعرفت بِـ « قياس التمثيل » ، مع أنها تصاغ بِـ « قياس التمثيل » فيقال « هذا مصل ، فهو متطهر كسائر المصلين » ، أو « هذا ليس بمتطهر ، (٣٦٩) فليس بمصلّ كسائر من ليس بمتطهر » ، ثم يبين أن الجامع المشترك مستلزم للحكم كما فى الأول. ١٠

مثال التقسيم والترديد

وكذلك « الشرطى المنفصل » الذى هو « التقسيم والترديد » إذا قيل « هذا إما أن يكون شفعاً أو وتراً » ونحو ذلك ، قيل « هذا لايخلو من كونه شفعاً أو وتراً ، ولا يجتمع هذا وهذا معاً » ، و « هو شفع فلا يكون وتراً » أو « هو وتر فلا يكون شفعاً ». وهذه القضية معلومة بالبديهة ، لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها ، فلا يحتاج شىء من أفرادها أن يبيّن بالقياس الكلى المنطقى. فانه أى شىء علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر بدون أن يوزن بأمر كلى عنده [و] لا بقياس على نظيره. فلا يحتاج أن يقال « وكل شفع فليس بوتر » أو « كل وتر فليس بشفع ». ١٥

تعلم المفردات البديهيات بدون الكليات

وهذا كما تقدم التنبيه عليه أن ما يثبتونه بالقضايا الكلية تعلم مفرداتها بدون تلك القضايا بل وتعرف بدون « قياس التمثيل ». فاذا عرف أن هذا الثوب أو غيره أسود عرف أنه ليس بأبيض بدون أن يقال « كل أسود فانه ليس بأبيض ». وهذه الكلية من أن كل أسود لا يكون أبيض يعرف بدون أن يعرف أن « كل ضدين لا يجتمعان ». ولو أثبت تلك المعينات بهذه الكلية لاحتيج أن يبين أنهما ضدان ، فانه لا يعلم أنهما

ضدان حتى يعلم أنهما لا يجتمعان. وإذا علم أنهما لا يجتمعان أغنى ذلك عن الاستدلال عليه بكونهما ضدين[١].

العلم بالمعينات العقلية أبين من العلم بكلياتها

فعلم أنه لا يحتاج أن يبين ما يندرج فى هذا الكلى – لا من الأنواع ولا من الأعيان المعينة به، بل العلم بها أبين من العلم بهذه الكلية. بل إذا أرادوا أن يثبتوا أن الضدين لا يجتمعان قالوا: المراد بالضدين (٣٧٠) هما الوصفان الوجوديان الذان لا يجتمعان فى محل واحد، كالسواد والبياض. فيعود الأمر إلى تعريفهم مرادهم بهذا اللفظ. وأما بيان ما دل عليه من المعانى المعقولة فلا يحتاج إلى الاستدلال عليه بالكلى. وكذلك فى النقيضين، وكذلك فى الشرط والمشروط، والعلة والمعلول، وسائر هذه الأمور الكلية.

١٠

إبطال القول باقتران العلة والمعلول فى الزمان

ولهذا من لم يُحكم معرفة هذا وإلا التبست عليه المعقولات ودخل عليه غلطهم – سواء كانوا قد غلطوا هم فى التصور، وهو الغالب على أئمتهم: أو كانوا يقصدون التغليط، كما يفعله بعضهم.

غلطهم جعل العلة والمعلول متلازمين

مثال ذلك أنه إذا قيل لهم فى مسئلة حدوث العالم: «كيف يكون العالم مفعولا مصنوعاً للرب وهو مساوى له أزلا وأبداً، مقارن له فى الزمان؟ هذا مما يعلم فساده بضرورة العقل، فان المفعول لا يكون مقارناً للفاعل فى الزمان» قالوا: «بل هذا ممكن. وهو أن تقدُّمَ العلة على المعلول تقدماً عقلياً لازماً كتقدم حركة اليد على حركة الخاتم الذى فيها،[٢] وتقدم الشمس على الشعاع، وتقدم الحركة على الصوت الناشىء عنها». ثم إن كان ممن تكلم فى العلة والمعلول المذكور فى الصفات والأحوال، وهو يقول «العلم علة كون العالم عالماً» كما يقوله مثبتوا الأحوال من النظار، كالقاضى أبى بكر، وأبى المعالى فى أول قوليه، والقاضى أبى يعلى، وأمثالهم، فانه قد ألّف أن العلة والمعلول متلازمان مقترنان، فلا يَستنكر (٣٧١) مثل هذا هنا.

٢٠

---

١ – ضدين: فى الأصل «ضدان»   ٢ – فيها: فى أصلنا «فيه» بالتذكير.

غلط الفقهاء في ظنهم أن المعلول يقارن العلة

ولهذا غلط بسبب متابعتهم فى هذا طوائف من الفقهاء فى الفقه، كأبي المعالى وأتباعه أبي حامد والرافعي[1] وغيرهم. فادعوا شيئا خالفوا فيه جميع أئمة الفقه المتقدمين من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، ولم يقله الشافعي ولا أحد من أئمة أصحابه، ولا غيرهم. وهو أنه إذا قال لامرأته «إذا شربتُ، أو زنيت، أو فعلت كذا، فأنتِ طالق»، وقصده أن يقع بها الطلاق إذا وجد ذلك الشرط، أو قال «إذا أعطيتنى ألفاً فأنتِ طالق»، أو قال «إذا طلقتك فأنت طالق طلقة أخرى»، أو «إذا وقع عليك طلاقى فأنت طالق»، أو قال مثل ذلك فى العِتق، فزعموا أن الحكم المعلق بشرط يقع هو والشرط معاً فى زمن واحد بناءً على أن الشرط علة للحكم، والمعلول يقارن العلة فى الزمان.

خطأ ذلك شرعاً ولغة وعقلا

وهذا خطأ شرعاً، ولغةً، وعقلاً. أما الشرع، فان جميع الأحكام المعلقة بالشروط لا تقع شيء منها إلا عقيب الشروط، لا تقع مع الشروط. والفروع المنقولة عن الأئمة تُبيّن ذلك. وأما لغةً، فان الجزاء عند أهل اللغة يكون عقب الشرط وبعده، ولا يكون الجزاء مع الشرط فى الزمان. ولهذا قد يكون الجزاء مما يتأخر زمانه، كقوله تعالى: [فـ] مَن يعمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خيرًا يَرَهُ ۝ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره — الزلزال ٩٩ : ٧-٨. وفى النذر إذا قال «إن شفى الله مريضى فعلىّ صوم سنة» فلا يجب عليه الصوم إلا بعد الشفاء، لا مقارناً للشفاء، ولا فى زمن (٣٧٢) الشفاء. وكذلك إذا قال «إن سلم الله مالى الغائب»، وكذلك إذا قال «من رد عبدى الآبق» أو «بنى لى هذا الحائط» ونحو ذلك. وأيضاً فهذا يذكر بحرف الفاء، والفاء للتعقيب يوجب أن يكون الثانى عقيب الأول، لا معه. وأما عقلاً، فلأن الأول هنا كالفاعل

---

١ — الرافعى: هو الامام أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن القزوينى الرافعى، مجتهد زمانه فى المذهب الشافعى، توفى سنة ٦٢٣ هـ. من أكبر تصانيفه الشرح الكبير المسمى «فتح العزيز فى شرح الوجيز — للغزالى». قال النووى: لم يصنف فى مذهب الشافعى أكمل من كتاب الرافعى. طبع إلى باب الاجارة من البيوع فى مجموعة ثلاثة كتب، هى «المجموع شرح المهذب» للنووى، و«فتح العزيز» هذا، و«التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير» لابن حجر العسقلانى بمصر سنة ١٣٤٤-١٣٥٢ هـ، فى ١٢ مجلداً كبيراً ولم يتم

الموجب للثانى. ولا يعرف قط أن الفاعل يقارنه مفعوله.

العلم والعالمية وليس بسببها

وما ذكروه من اقتران العلة العقلية لمعلولها، كـ «العلم» و «العالمية»، فجوابه أنه عند جماهير العقلاء ليس هنا علة ومعلول، بل العلم هو العالمية. وهذا مذهب جمهور نظار أهل السنّة والبدعة، وهو نفى الأحوال، فلا علة ولا معلول. وإن جعلت المعلول «الحكم بكونه عالماً» و «الخبر عنه بكونه عالماً» فهذا قد يتأخر عن العلم. ٥
وعلى قول من أثبت الحال هو يقول: إنها ليست موجودة ولا معدومة، فليست نظير المعلولات الوجودية.

وأيضاً فهؤلاء يقولون: إن العالم فاعل للعالمية، ولا هو جاعل العالمية. ولا هذا عنده من باب تأثير الوجود كالأسباب والعلل. فان كونه عالماً لازم للعلم بما يلزم العلم أنه علم، ليس هذا مثل كون قطع الرقبة سبباً للموت، ولا كون الأكل سبباً ١٠
للشبع، من الأسباب التى خلقها الله. فكيف بالأسباب التى يصنعها العباد، كقوله «إذا زنيت فأنت طالق»؟ فهنا علق حادثاً بحادث، وحكم بكون ذلك الأول سبباً للثانى. فأين هذا من العلم والعالمية؟ وإنما غرّهم الاشتراك فى لفظ «العلة».

حركة اليد والخاتم متلازمة

وكذلك المتفلسفة، (٢٧٣) ليس فى جميع ما مثّلوا به علة فاعلة قارنت مفعولها فى الزمان. فحركة اليد ليست هى الفاعلة لحركة الخاتم، بل المحرّك لهما واحد. ولكن حركتهما متلازمة لاتصال الخاتم باليد، كحركة بعض اليد مع بعض، وكما يقال «حركت يدى فتحرك الخاتم»، وكما يقال «حركت كفى فتحركت أصابعى»، وليست حركة الكف فاعلة لحركة الأصابع. وإن قُدر أنها بعدها لم يُسلم اقترانهما فى الزمان، بل تكون كأجزاء الزمان المتصل بعضها ببعض، فانه لا فصل بينهما وإن كان الجزء الثانى متصلا بالأول. كذلك أجزاء الحركة، كحركة الظل وغيره، كل جزء منها ٢٠
يحدث بعد الآخر وفى الزمان الذى يلى حركة الجزء الأول. فأما أن يقال «الحركتان وجدتا معاً، وإحداهما فاعلة للأخرى» فهذا باطل.

وجود

وأيضاً فان المعروف أنه إذا قيل «حرّكتُ يدى فتحرك خاتمى أو المفتاح فى

حركة اليد والخاتم فى زمان واحد بسبب واحد

كُمّى ، ونحو ذلك إذا تحرك بحركة تخصه ، مثل أن يكون الخاتم ملق ، فاذا حرك يده عَلِق فى يده فتحرك . وهذه الحركة بعد حركة اليد فى الزمان . وأما إذا كان الخاتم متصلا بالاصبع ثابتاً فيها ، وإنما يتحرك كما تتحرك الأصابع ، فالمحرك للجميع واحد. ولو كان الانسان نائماً أو ميّتاً ، فرفع رُجلٌ يده وفيها الخاتم ، لكانت أيضاً متحركة ٥ بحركة اليد ، وهى حركة واحدة شملت الجميع لاتصال بعضه ببعض . ليس هنا حركتان إحداهما سبب الأخرى ، فضلا عن أن تكون فاعلة لها . ومن قال فى مثل هذا « حركتُ يده فتحرك خاتمه » فانما هو كقوله « فتحركت اليد » . فانما يريد بذلك أن الحركة شملت الجميع ، ولم يرد بذلك أن حركة اليد كانت سبباً للحركة الأولى . ولا نعرف عاقلا يقول هذا ويقصد هذا . وإن قُدر أنه وجد فليس قوله حجة على سائر ١٠ العقلاء . ومن رفع يد ميّت أو نائم وفيها خاتم لم تكن حركة بعض ذلك سبباً لبعض ، بل الجميع موجود فى زمان واحد لفاعل واحد وسبب واحد .

لا يقارن السبب مسببه فى الزمان

فبطل أن يكون فى الوجود سبب يقارن مسبَّبه فى الزمان ، بل لا يكون إلا قبله . فكيف بالفاعل المستقل ؟ وإنما الذى يقارن الشىء فى الزمان شرطه . وتقدم الواحد على الاثنين هو من هذا الباب ، لا من باب تقدم الشرط على المشروط . . .[١] وحركة ١٥ الخاتم مع اليد هى من باب المشروط مع الشرط ، ليست من باب المفعول مع الفاعل . [٢]ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال .[٣]

وكذلك الصوت مع الحركة . فان الصوت يحدث عقب الحركة ، وغايته أن يكون معها كالجزء الثانى من الحركة مع الأول ، والحركة المتصلة ، والزمان المتصل ، ليس بعضه مع بعض فى الزمان . فغاية الصوت مع الحركة أن تكون كذلك . ٢٠ وكذلك الشعاع مع ظهور الشمس ، مع أن الشمس ليست فاعلة للشعاع ، بل الشعاع يحدث فى الأرض إذا قابل الشمسَ ما ينعكس الشعاع عليه . وكذلك الحركة ليست

---

١ — هنا جملة مضطربة المعنى غير مرتبطة ، وهى « وأما تقدم الفاعل المعلول فهو تقدم الفاعل » ، رأينا حذفها من المتن أولى . ٢-٣ — هذه الجملة لا يظهر لها مناسبة فى هذا المحل ، وتكررت بعد أسطر مع المناسبة .

هي الفاعلة للصوت ، ولكن الشمس شرط في الشعاع ، والحركة شرط في الصوت .

الفرق بين العلة الفاعلة والعلة التي هي شرط

وأما فاعل يبدع (٣٧٤) مفعوله ويكون مقارناً له في الزمان فهذا لا يوجد قط . ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال . فـ « العلة الفاعلة » شيء ، و « العلة التي هي شرط » شيء آخر . والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل ، فانه لا بد أن يتقدم فعله على المعيّن . وإذا قُدر أنه لم يزل فاعلاً فكل جزء من أجزاء الفعل مسبوق[1] بجزء ٥ آخر . وإن كان نوع الفعل لم يزل فلا يتصور أن يكون فعله أو مفعوله معيّناً مع الله أزلا وأبداً . وإن قيل إنه لم يزل فاعلا بمشيئته فدوام نوع الفعل شيء ، ودوام الفعل المعين والمفعول المعين شيء آخر .

كون كل مخلوق محدثاً

والذى أخبرت به الرسل ، ودلت عليه العقول ، واتفق عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، أن الله خالق كل شيء ، وأن كل ما سواه فهو مخلوق له . وكل ١٠ مخلوق محدَث مسبوق بالعدم . وأما تغيير هؤلاء للفظ « المحدَث » وقولهم إنا نقول « إنه محدَث حدوثاً ذاتياً بمعنى أنه معلول » فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه . فان « المحدَث » معلوم أنه قد كان بعد أن لم يكن ، وأنه مفعول أحدثه محدِث إحداثاً . وما لم يزل ولا يزال فلا يسمّيه أحد من العقلاء في لغة من اللغات « محدَثاً » ، بل ولا يقول أحد من العقلاء أنه « مفعول » « مصنوع » « مخلوق » ، ولا يقول أحد أنه « ممكن ١٥ يمكن وجوده ويمكن عدمه » إلا هذه الشرذمة من الفلاسفة .

الميزان العقلي هو المعرفة الفطرية للتماثل والاختلاف

كون موازين المنطق عائلة

وهذه الأمور مبسوطة في مواضعها ، وإنما المقصود هنا أنهم إذا عدلوا عن المعرفة الفطرية العقلية للمعيّنات إلى أقيسة (٣٧٥) كلية وضعوا ألفاظها وصارت بجملة تتناول حقاً وباطلا حصل بها من الضلال ما هو ضد[2] المقصود من الموازين ، وصارت هذه الموازين ٢٠ عائلة ، لا عادلة ، وكانوا فيها من المطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يَستَوفُون ۞

١ — مسبوق : في الأصل « مسبوقة » .

وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون — المطففين ٨٣ : ٢-٣. وأين البخس فى الأموال من البخس فى العقول والأديان؟ مع أن أكثرهم لا يقصدون البخس، بل هم بمنزلة من قد ورث موازين من أبيه يزن بها تارة له وتارة عليه، ولا يعرف أ هى عادلة أم عائلة؟

كون الميزان المنزل عادلة

والميزان التى أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: الذى أنزل الكتب بالحق والميزان، وقال: لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنت وأنزلنا معهم الكتب والميزان، ٥ هى ميزان عادلة تتضمن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين بما جعله الله فى فِطَر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

كيفية كون الميزان مما أرسلت به الرسل

فان قيل: إذا كان هذا مما يعرف بالعقل فكيف جعله [الله] تعالى مما أرسلت به الرسل؟ قيل: لأن الرسل ضربت للناس الأمثال العقلية التى يعرفون بها التماثل والاختلاف. فان الرسل دلت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون ١٠ الأقيسة العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية. فليس العلوم النبوية مقصورة على مجرد الخبر، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيما للعلوم النبوية. بل الرسل — صلوات الله عليهم — بيّنت العلوم العقلية التى بها يتم دين الناس علماً وعملاً، وضربت الأمثال. فكملت الفطرة بما نبّهتها عليه وأرشدتها مما كانت الفطرة معرضة عنه، أو كانت الفطرة (٣٧٦) قد فسدت بما حصل ١٥ لها من الآراء والأهواء الفاسدة فأزالت ذلك الفساد وبيّنت ما كانت الفطرة معرضة عنه[1]، حتى صار عند الفطرة معرفة الميزان التى أنزلها الله وبيّنها رسله.

كون القرآن مملوءاً من بيان التسوية بين المتماثلين

والقرآن والحديث مملوء من هذا. يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله: أم حسب الذين اجترحوا السّيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا ٢٠ وعملوا الصّلحت سواءً محياهم ومماتهم ط ساء ما يحكمون — الجاثية ٤٥ : ٢١، وقوله: أفنجعل المسلمين كالمجرمين ه ما لكم وقفه كيف تحكمون — القلم ٦٨ : ٣٥-٣٦. أى، هذا

١ — فى أصلنا «وبينت الفطرة ما كانت معرضة عنه».

حكم جائر، لا عادل، فان فيه تسوية بين المختلفين. وقال: أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصّلحت كالمفسدين فى الأرض ۚ أم نجعل المتّقين كالفجّار — ص ٣٨: ٢٨ ومن التسوية بين المتماثلين قوله: أكُفّاركم خير من أولـئكم أم لكم براءة فى الزُّبُر — القمر ٥٤: ٢٣، وقوله: أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولمّا يأتكم مَثَلُ الذين خلوا من قبلكم ط مسّتهم البأساء والضّرّاء وزُلزلوا — البقرة ٢: ٢١٤.
٥

كون الميزان العقلى حقاً

والقرآن مملوء من ذلك، لكن ليس هذا موضعه. وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلى، وأنها حق كما ذكر الله فى كتابه. وليست هى مختصة بمنطق اليونان وإن كان فيه قسط منها. بل هى الأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، سواء صِيغَ ذلك بصيغة «قياس الشمول» أو بصيغة «قياس التمثيل». وصِيَغُ «التمثيل» هى الأصل وهى أكمل، والميزان: القدر المشترك، وهو ١٠ الجامع، وهو الحد الأوسط.

إنزال الميزان مع الرسل كانزال الايمان معهم

وإنزاله تعالى (٣٧٧) الميزان مع الرسل كانزاله الايمان — وهو الأمانة — معهم والايمان لم يحصل إلا بهم، كما قال تعالى: وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ط ما كنتَ تدرى ما الكتب ولا الايمان ولكن جعلنه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا ط وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم — الشورى ٤٢: ٥٢. وفى الصحيحين عن ١٥ حُذَيْفَةَ بن اليمان قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين، رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر. حدثنا «أن الأمانة نزلت فى جَذْرِ قلوب الرجال، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة». وحدثنا عن رفع الأمانة، قال: «ينام الرجل النومةَ فتُقبض الامانة من قلبه، فيَظَلُّ أثرها مثل [أثر] الوَكْتِ. ثم ينام الرجل النومة فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل [أثر] المَجْلِ كجَمْرٍ دَحْرَجْتَه ٢٠ على رِجْلِك فنَفِطَ، فتراه مُنْتَبِراً وليس فيه شئ».[1] فقد بين فى هذا الحديث

---

١ — الحديث أخرجه الشيخان كما قال رحمه الله. وله بقية لم يذكرها. أخرجه البخارى بتمامه فى «الرقاق» وفى «الفتن» ببعض الاختلاف فى اللفظ. و «الوكت»: سواد فى اللون من «وكت الكتاب: نقطه». لـه بقية

أن الأمانة، التى هى الايمان، أنزلها فى أصل القلوب، فان الجَذْر هو الأصل. وهذا إنما كان بواسطة الرسل لما أخبروا بما أخبروا به، فسُمع ذلك، [فَ] أَلْهَمَ الله القلوبَ الايمانَ وأنزله فى القلوب.

وكذلك أنزل الله سبحانه الميزان فى القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به ٥ عرفت القلوب ذلك. فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسّية ما يحتاج إليه فى ذلك، كما وضعت موازين النقدَيْن، وغير ذلك. وهذا من وضعه تعالى الميزان. قال تعالى: والسماءَ رفعها ووضع الميزان ◦ أَلّا تَطغَوا فى الميزان ◦ وأقيموا الوزنَ بالقسط ولا تُخسِروا الميزان — الرحمن ٥٥ : ٧-٩. قال كثير من المفسرين: هو «العدل». وقال ١٠ (٣٧٨) بعضهم: «ما يوزن به ويعرف العدل». وهما متلازمان.

الوجه الثامن

ليس عندهم برهان على علومهم الفلسفية

إنهم كما حصروا اليقين فى الصورة القياسية حصروه فى المادة التى ذكروها من القضايا الحسيات، والأوليات، والمتواترات، والمجربات أوالحدسيات. ومعلوم ١٥ أنه لا دليل على نفى ما سوى هذه القضايا، كما تقدم التنبيه عليه.

تناقضهم فى اعتبار المشترك من الحسيات

ثم مع ذلك إنما اعتبروا فى «الحسيات» و«العقليات» وغيرهما ما جرت العادة باشتراك بنى آدم فيه. وتناقضوا فى ذلك. وذلك أن بنى آدم إنما يشتركون كلهم فى بعض المرئيات وبعض المسموعات. فانهم كلهم يرون عين الشمس، والقمر، والكواكب؛ ويرون جنس السحاب، والبرق، وإن لم يكن ماراه هؤلاء من ذلك هو ما يراه ٢٠ هؤلاء. وكذلك يشتركون فى سماع صوت الرعد. وأما ما يسمعه بعضهم من كلام

(بقية التعليق السابق) و«المجل»: أثر العمل فى الكف، وهو كون الماء بين الجلد واللحم من كثرة العمل. و«نفط»: صار منتفطا، وهو «المنتبر». يقال: «انتبر الجرح وانتفط» إذا ورم وامتلأ ماء. واستعمل «نفط» بالتذكير للرجل باعتبار «العضو».

بعض وصوته فهذا لا يشترك بنو آدم فى عينه ، بل كل قوم يسمعون ما لم يسمع غيرهم. وكذلك أكثر المرئيات ، فانه ما من شخص ولا أهل درب ، ولا مدينة ، ولا إقليم ، إلا ويرون من المرئيات ما لا يراه غيرهم. وأما الشم ، والذوق ، واللمس ، فهذا لا يشترك جميع الناس فى شىء معيّن فيه ، بل الذى يشمونه هؤلاء ويذوقونه ويلمسونه ليس هو الذى يشمه ويذوقه ويلمسه هؤلاء. لكن قد يتفقان فى الجنس لا فى العين ، كما يتفقون فى شرب جنس الماء ومسّ جنس النساء.

وكذلك ما يعلم بالتواتر ، والتجربة ، والحدس. فانه قد يتواتر عند هؤلاء ويجرب هؤلاء مالم يتواتر عند غيرهم ولم يجربوه. ولكن قد يتفقان فى الجنس ، كما يجرب قوم بعض الأدوية ويجرب الآخرون جنس تلك الأدوية فيتفق فى معرفة الجنس ، لا فى معرفة عين المجرب.

(٣٧٩) ثم هم مع هذا يقولون فى المنطق : « إن المتواترات ، والمجرّبات ، والحدسيات ، تختصّ بمن علمها ، فلا يقوم منها برهان على غيره ». فيقال لهم : وكذلك المشمومات ، والمذوقات ، والملموسات. بل اشتراك الناس فى المتواترات أكثر. فان الخبر المتواتر ينقله عدد كثير ، فيكثر السامعون له. ويشتركون فى سماعه من العدد الكثير ، لا سيما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفاً فبطائفة من هؤلاء يحصل العلم المتواتر. فاذا نقل هؤلاء لقوم ، وهؤلاء لقوم ، وهؤلاء لقوم ، حصل العلم المتواتر لأمم لا يحصى عددهم إلا الله. بخلاف ما يدرك بالحواس فانه يختص بمن أحسه. فاذا قال « رأيتُ » أو « سمعت » أو « ذقت » أو « لمست » أو « شممت » فكيف يمكنه أن يقيم من هذا برهانا على غيره؟ ولو قُدر أنه شاركه فى تلك الحسيات عدد فلا يلزم من ذلك أن يكون غيرهم أحسها. ولا يمكن علمها لمن لم يحسها إلا بطريق الخبر. فاذا ادّعوا أن « الخبر المتواتر مختص بالحسيات. فلا يقوم به البرهان على المنازع » فالحسيات أعظم اختصاصاً. فيلزم أن لا يقوم بها برهان على المنازع. وليس فى الحسيات أكثر اشتراكا

كون الحسيات لا يقوم بها برهان على المنازع

من «الرؤية» ، فان الناس يشتركون فى رؤية الأنوار العلوية ، كالشمس والقمر والكواكب ، ولكن مواد البرهان لا يختص بذلك .

الحسيات والمجربات قد تحصل بالاشتراك فى الجنس

وإن قالوا : «الحسيات تحصل [بـ] الاشتراك فى جنسها ، كاشتراك الناس فى معرفة الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، وإن لم يكن عين ما أحسه هؤلاء هو عين ما أحسه هؤلاء ، لكن اشتركا فى الجنس» قيل : والمتواترات (٣٨٠) والمجربات قد يشتركون فى جنسها كما تقدم . بل وجود الشبع والرىّ عقيب الأكل والشرب هو من المجربات ، والناس يشتركون فى جنسه . وكذلك وجود اللذة بذلك ، وبالجماع وغير ذلك ، بما إذا فعله الانسان وجد عقيبه أثراً من الآثار ، ثم يتكرر ذلك حتى يعلم أن ذاك سبب هذا الأثر . فهذا هو التجربيات .

١٠ والقضايا الظنية أصلها التجربيات ، وهو من هذا الباب . فان المراد أنه إذا استعمل الدواء الفلانى وجد زوال المرض ، أو حصل به ألم المرض . فوجود المرض بهذا ووجود زواله بهذا هو من التجربيات . وكذلك الآلام واللذات التى تحصل بالمشمومات ، والمسموعات ، والمرئيات ، والملموسات . فان الحس ينال كذا ، ويرى هذا ، ويسمع هذا ، ويذوق هذا ، ويلمس هذا . ثم وجود اللذة فى النفس هو من ١٥ الوجديات المعلومة بالحس الباطن ، وهو من جنس الحسيات الظاهرة .

التجربيات مركبة من الحس والعقل

وأما الاعتقاد الكلى القائم فى النفس من أن هذا الجنس يحصل به اللذة ، وهذا الجنس يحصل به الألم ، فهذا من التجربيات ، إذ الحسيات الظاهرة والباطنة ليس فيها شىء كلىّ . فالقضاء الكلى الذى يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل ، وهو التجربيات ، كما فى اعتقاد حصول الشبع والرىّ بما يعرف من المأكولات والمشروبات ، ٢٠ والموت والمرض بما يعرف من السموم القتالة والأسباب الممرضة ، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة . وكل هذا من القضايا التجربية فالحس به تعرف الأمور المعينة ، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلى . فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية ، وهذا يورث الألم الفلانى .

كون الحدسيات كالتجربيات

(٣٨١) والحَدْسِيّات هى كذلك. فبالحس يعرف أعيانها. ثم يتكرر فيعلم بالعقل القدر المشترك. لكن ذلك التكرر لا يكون بفعل الانسان، بل هو كما يعرف من الأمور السماوية، مثل أن يرى اختلاف أنوار القمر عند اختلاف مقابلته للشمس، فَيَحْدِسُ أن ضوءه مستفاد منها. ومثل ما يرى الثوابت لا تختلف حركتها بالطول والعرض، بل حركتها حركة واحدة. فيحدس أن فلكها واحد، وإلا فيجوز أن يكون لكل واحد فلكاً حركته مثل حركة الآخر. ومثل ما يرى اختلاف حركات السبعة، فيحدس عن اختلاف أفلاكها. وهذا يسمى فى اللغة «تجربيات». وكثير منهم أيضاً يسميه «تجربيات»، ولا يجعل قسماً غير «المجربات».

كون العاديات من باب التجربيات

وبالجملة الأمور العادية، سواء كان سببُ العادة إرادة نفسانية أو قوة طبيعية، فالعلم بكونها كلية هو من التجربيات، أو الحدسيات — إن جُعلت نوعاً آخر. حتى العلم بمعانى اللغات هو من الحدسيات. فان الانسان يسمع لفظ المتكلم، ثم قد يعلم مراده المعين باشارة إليه أو بقرينة أخرى، ثم إذا تكرر تكلُّمه بذلك اللفظ مرة بعد مرة وهو يريد به ذلك المعنى علم أن هذه عادته الارادية، وهو إرادة هذا المعنى بهذا اللفظ إذا قصد إفهام المخاطَب، وهذا مما يسمونه «الحدسيات»، إذ ليس كلام (٣٨٢) المتكلم موقوفاً على اختيار المستمع. وهو من التجربيات العامة، فان السمع إنما عُرف ١٥ به الصوت، والمعنى المعيّن قد يُفهم أولاً بأسباب متعددة. إما كون هذا المتكلم من عادته ولغته أنه إذا تكلم بهذا اللفظ أراد ذلك المعنى فهذا من هذا الباب. وكذلك سائر ما يعلم من عادات الناس، وعادات البهائم، وعادات النبات، وعادات سائر الأعيان، هو من هذا الباب.

وقد يعلم أحد الشخصين بعادة نظيره. فاذا كان من عادة شخص إذا قال أو ٢٠ فعل أمراً أراد به شيئاً، ورأى نظيره يقول ذلك أو يفعله، فقد اعتقد أنه أراد ما أراد، لأن العادة عرف أنها للنوع، لا للشخص، كعادة الناس فى اللغات والأفعال،

من العبادات وغير العبادات. فاذا رأى الرجل يدخل المسجد قرب صلوٰة الجمعة وعليه اهبة أهل الصلوٰة اعتقد أنه يدخله للصلوٰة، لأن هذا عادة هذا النوع. وكذلك إذا رأى قاعداً فى محل التطهير شارعاً فيما يشرع فيه المتطهر عرف أنه يتطهر. ثم العاديات[1] قد تنتقض، وقد يعلم ما يفعله الفاعل من العلم بصفاته، ويعلم صفاته من أفعاله. لكن ذاك من باب الاستدلال النظرى العقلى، وهو الاستدلال بالملزوم على اللازم. فليس ذاك من هذا.

كون علم الهيئة من المجربات

ـرف هذه ـجربات بالنقل من ـير تواتر

فعامة ما عند الفلاسفة بل وسائر العقلاء من العلوم الكلية بأحوال الموجودات هو من العلم بعادة ذلك الموجود، وهو مما يسمونه « الحدسيات ». وعامة ما عندهم من العلوم العقلية (٣٨٣) الطبيعية، والعلوم الفلكية كعلم الهيئة، فهو من هذا القسم من « المجربات » ١٠ إن كان علماً. فان هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع. فليس عند القوم برهان على المنازع. وأيضاً فان كون هذه الأجسام الطبيعية جُربت، وكون الحركات الفلكية جربت، لا يعرفه أكثر الناس إلا بالنقل، والتواتر فى هذا قليل. وإنما الغاية أن تنتقل التجربة فى ذلك عن بعض الأطباء، أو بعض أهل الحساب.

ـرف أحكام الأفلاك من علم الهيئة

وعلم الهيئة الذى هو أعظم علومهم الرياضية العقلية، الذى جعل أرسطو أهله هم أئمة الفلاسفة وعِلمَهم أصلَ الفلسفة، فانه منه تعرف عدد الأفلاك وحركاتها. وإلا فالحسّ لا يرى إلا حركة الأجسام المعينة، فيرى الشمس متحركة، والقمر متحركا، والكواكب متحركة. هذا الذى يعلم بالحس. وأما كون هذه مركوزة[2] فى أفلاك متحركة فهذا إنما يعلمونه من علم الهيئة. والعلم بأن بعض الأفلاك فوق بعض علموه ٢٠ بكسوف الأسفل الأعلى فلما رأوا القمر يكسف سائرها استدلوا بذلك على أنه تحت الجميع. ولما رأوا زحل لا يكسف شيئاً والجميع تكسفه استدلوا بذلك على أنه فوق

١ — العاديات: فى الأصل « العبادات ». ٢ — مركوزة: فى الأصل « مذكورة ».

الجميع . وكذلك كون الثوابت فى الثامن ادّعوا عليه بأنها لا تكسف شيئاً بل قد يكسفها غيرها . وأما أفلاكها فاستدلوا عليها بالحركات .

العلم بالكسوف مداره على الارصاد

والعلم بقدر حركاتها وبكسوف بعضها لبعض ونحو ذلك مداره على الأرصاد . وغايته أن بعض الناس (٣٨٤) رأى هذا ، فأخبر به غيره . وليس هذا خبراً متواترا ، بل غالبه خبر واحد . ثم إن الأرصاد يقع فيها من الغلط ما هو معروف . ولهذا اختلفت أرصاد المتقدمين والمتأخرين فى حركة الثوابت — هل تقطع درجة فلكية فى كل مائة سنة ، أو فى ستة وستين وثلثى سنة كما زعمه أهل الرصد المأمونى . ولما أخبرهم أهل الهيئة بحركة الفلك استدلوا بذلك على أن لها نفساً تحركه بالارادة ، لأن حركته دورية ليست طبيعية . واستدلوا على عدد النفوس التسعة بالأفلاك التسعة ، وعلى العقول العشرة بالأفلاك التسعة مع العقل العاشرة الذى هو أول صادر عن «واجب الوجود» . وجعلوا الفلك يتحرك للتشبه بالعلة الأولى ليخرج ما فيه من الأيون والأوضاع . وغاية الفلسفة عندهم التشبه بالعلة الأولى بحسب الامكان . فهذا هو العلم الالٓهى الذى هو الفلسفة الأولى والحكمة العليا . وفيه من المقدمات الضعيفة ما ليس هذا موضع بسطه .

العلم الالهى

ليس عندهم برهان على علومهم

وإنما المقصود أن سيناه على قضايا يخبر بها بعض الناس عن قضايا حدسية . فاذا قالوا : إن هذه لا يقوم فيها برهان على المنازع ، والقضايا الطبيعية مبناها على ما ينقله بعض الناس من التجارب ، فاذا لم يكن فى هذا ولا هذا برهان لم يكن عند القوم برهان على ما يختصون به . وأما ما يشتركون فيه هم وسائر الناس فهذا ليس مضافاً إليهم ، ولا هو من علمهم . فأين البرهان على العلوم الفلسفية؟ مع العلم بأن العاديات التى هى عامة علومهم الكلية (٣٨٥) منتقضة ، كما بيناه فى غير هذا الموضع . فنحن نعلم أنه ليس معهم فى عامة ما يدّعونه «برهانياً» برهان يقينى . ولكن مع هذا نذكر بعض تناقضهم .

سُنّة لله التى لا تتبدل بحال

ولن تجد لسنة الله تبديلا

ولكن العادة التى لا تنتقض بحال ما أخبر الله أنها لا تنتقض، كقوله تعالى : لَئن لم يَنتهِ المنفقون والذين فى قلوبهم مرض والمُرجِفون فى المدينة لَنُغرِيَنّك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا ۞ ملعونين ج أينما ثُقِفُوا اخِذوا وقُتِلوا تقتيلا ۞ سُنّةَ الله فى الذين خَلوا من قبلُ ج ولن تَجدَ لسنة الله تبديلا — الأحزاب ٣٣ : ٦٠-٦٢ . و قال : ولو قَتَلَكم الذين كَفروا لَوَلّوُا الأدبار ثم لا يجدون وليّا ولا نصيرا ۞ سنّةَ الله التى قد خَلَتْ من قبلُ صلے ولن تجِدَ لسنة الله تبديلا — الفتح ٤٨ : ٢٢-٢٣ . وقال : وأقسَمُوا بالله جَهْدَ أيمانِهم لَئِن جاءهم نذيرٌ لَيكونُنّ أهدىٰ من إحدَى الأمم ج فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا ۞ اسْتِكبارا فى الأرض ومكرَ السّيّءِ ط ولا يَحِيقُ المكرُ السّيّءُ إلا بأهله ط فهل ينظرون إلا سُنّتَ الأوّلين ج فلن تجِدَ لسُنّتِ الله تبديلا ج ولن تجد لسنت الله تحويلا — فاطر ٣٥ : ٤٢-٤٣ .

سنة الله فى نصر المؤمنين

فهذه سنة الله وعادته فى نصر عباده المؤمنين — إذا قاموا بالواجب — على الكافرين ، وانتقامه وعقوبته للكافرين الذين بلّغتهم الرسل بعذاب من عنده أو بأيدى المؤمنين . هى سنة الله التى لا توجد منتقضة قط . ولما قال قبل هذا : ما كان على النبىّ من حَرَجٍ فيما فَرَضَ اللهُ له ط سنّة الله فى الذين خلوا من قبل ط وكان أمرُ الله قَدَراً مَقدورا — الأحزاب ٣٣ : ٣٨ ، لم يقل هنا « ولَنْ تجِد » لأن هذه سنة شرعية لا ترى بالمشاهدة ، بل تعلم بالوحى . بخلاف نصره للمؤمنين وعقوبته للمنذَرين ، فانه أمر مشاهَد (٣٨٦) فلن يوجد منتقضاً .

بيان فساد الاستدلال بهذه الآية على عدم تغير العالم

وقد أراد بعض الملاحدة كالسُّهرَوَرْدِى المقتول فى كتابه « المبدأ والمعاد » الذى سماه « الألواح العِمادِيّة »[1] أن يجعل له دليلا من القرآن والسنة على إلحاده . فاستدل

---

١ — « الألواح العمادية » : لشهاب الدين السهروردى المتوفى سنة ٥٨٧ هـ ، مختصر ذكر فيه أن الملك عماد الدين قره أرسلان بن داود أمر بتحرير عجالة فى المبدأ والمعاد على رأى الآلهيين فأجاب . ورتبه على مقدمة أربعة ألواح — كشف الظنون .

بهذه الآية على أن العالم لا يتغير، بل لا تزال الشمس تطلع وتغرب لأنها عادة الله
فيقال له : انخراق العادات أمر معلوم بالحس والمشاهدة بالجملة. وقد أخبر فى غير
موضع أنه سبحانه لم يخلق العالم عبثاً وباطلا، بل لأجل الجزاء. فكان هذا من سنته
الجيلة، وهو جزاؤه الناس بأعمالهم فى الدار الآخرة، كما أخبر به من نصر أوليائه
وعقوبة أعدائه. فبعث الناس للجزاء هو من هذه السنة. وهو لم يخبر بأن كل عادة
لا تنتقض، بل أخبر عن السنة التى هى عواقب أفعال العباد باثابة أوليائه ونصرهم على
الأعداء. فهذه هى التى أخبر أنه لن يوجد لها تبديل ولا تحويل، كما قال : فهل
يَنْظُرون إلا سنت الأوّلين ج فلن تجد لسنت الله تبديلا ج ولن تجد لسنت الله تحويلا
ــ فاطر ٣٥ : ٤٣.

إرادة الحكيم تقتضى التسوية بين المماثلات

وذلك لأن العادة تتبع إرادة الفاعل، وإرادة الفاعل الحكيم هى إرادة حكيمة،
فتسوّى[1] بين المتماثلات، ولن يوجد لهذه السنة تبديل ولا تحويل، وهو إكرام أهل
ولايته وطاعته ونصر رسله والذين آمنوا على المكذبين. فهذه السنة تقتضيها حكمته
سبحانه، فلا انتقاض لها، بخلاف ما اقتضت حكمته تغييره. فذاك، تغييره من
الحكمة أيضاً ومن سنته التى لا يوجد لها تبديل ولا تحويل. لكن فى هذه الآيات
١٥ ردّ على من يجعله يفعل (٣٨٧) بمجرد إرادة تُرجح أحد المتماثلين بلا مُرجّح. فان
هؤلاء ليس عندهم له سنة لا تتبدل، ولا حكمة تقصد. وهذا خلاف النصوص
والعقول. فان السنة تقتضى تماثل الآحاد. وأن حكم الشىء حكم نظيره، فيقتضى
التسوية بين المتماثلات. وهذا خلاف قولهم.

المتواتر عن الأنبياء أعظم من المتواتر عن الفلاسفة

٢٠ والمقصود هنا الكلام على الفلاسفة. فنقول : معلوم أن من شياطينهم من يقول :
« المتواترات لا يقوم بها البرهان على المنازع » ليُدخل فى ذلك ما تواتر عن الأنبياء ــ
صلوات الله عليهم ــ من الآيات، والبراهين، والمعجزات، التى بعثوا بها، كما

١ ــ فتسوى : فى الأصل « فتستوى ».

يُدخلون ما أخذ عن الأنبياء من المقبولات.

تواتر ظهور الأنبياء

فيقال لهم : من المعلوم بالاضطرار أن تواتر خروج محمد — صلى الله عليه وسلم — ومجيئه بهذا القرآن أعظم عند أهل الأرض من تواتر وجود الفلاسفة كلهم ، فضلا عما يخبرون به من القضايا التجريبية والحَدْسية التى استدلوا بها على الطبيعيات والفلكيات.

٥ وكذلك ما تواتر من سائر معجزاته ، وما تواتر من أخبار موسى والمسيح — صلوات الله عليهما. هذا معلوم عند الناس أعظم من تواتر وجود أولئك فضلا عن تواتر ما يخبرون به.

تؤرخ الحوادث لظهور الأنبياء

ولهذا صار ظهور الأنبياء مما تؤرَّخ به الحوادث فى العالم لظهور أمرهم عند الخاصة والعامة. فان التأريخ يكون بالحادث المشهور الذى يشترك الناس فيه ليعرفوا به كم

١٠ مضى بعده وقبله ، كما أن النهار يعرف بطلوع الشمس ، والشهر بالهلال ، لأنه نور ظاهر يشترك الناس فى رؤيته. ولهذا جعل عمر تاريخ المسلمين (٣٨٨) من الهجرة النبوية ، فانها أظهر أحوال الرسول المشهورة. وهو خروجه من بلد إلى بلد ، وبها أعزّ الله الاسلام. وكانت العرب قبل الاسلام تؤرخ بالحوادث المشهورة ، وكذلك الروم ، والفرس ، والقبط ، وسائر الأمم ، يؤرخون مثل ذلك. فنحن اليوم إذا

١٥ أردنا أن نعرف زمان واحد من هؤلاء المتفلسفة قلنا «كان قبل المسيح بكذا وكذا سنة».

التاريخ الرومى الاسكندرى

بل أرسطو إنما عرف زمانه لأنه قد عرف أنه كان وزير الاسكندر بن فِيلِبْس المقدونى ، ملك اليونان. وكانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ، ويعانون السحر — أرسطو ومَليكه وغيرهما. وهذا الاسكندر لما جاء إلى الشام أيام بنى إسرائيل غلب عليهم. فذكروا أنه طلب أن يُكتب فى التوراة ، فقالوا : «ما يمكن

٢٠ هذا» ، فقال : «اجعلوا لى تأريخاً» ، فصار التأريخ الرومى الذى تؤرّخ به اليهود والنصارى مؤرَّخاً به. وأرسطو وزيره ، فعُرف وقته من هذا الوجه. وكان قبل المسيح بثلثمائة سنة.

والتواريخ التى تختص بها اليهود هى من الأنبياء وأحوال بيت المقدس — يقولون : « فى البيت الأول » ، « فى البيت الثانى » .

كون أخبار الفلاسفة لم تتواتر

ثم عرف أرسطو بهذه الكتب المنسوبة إليه ، كما عرف بطلميوس بـ « المجسطى »[1] ، وكما عرف أبقراط[2] وجالينوس[3] بما ينسب إليهما من كتب الطب . وإلا ، فأى شيء هو الذى تواتر عند الناس من أخبار هؤلاء ، فضلا عن أن يتواتر عنهم ما ٥ يذكرونه فى كتبهم من القضايا التجربية والحدسية . وغاية ما يوجد أن يقول بطلميوس « هذا مما رصده فلان » ، وأن يقول جالينوس (٣٨٩) « هذا مما جرّبته أنا » أو « ذكر لى فلان أنه جربه » أو نحو ذلك من الحكايات التى ملأ بها جالينوس كتابه . وليس فى هذه شيء من المتواتر . وإن قدر أن غيره جرب أيضاً فذاك خبر واحد .

تجارب الأطباء اسد من الفلسفة

ولكن ما يدعى فى تجارب الأطباء من الأدوية أقرب إلى التسليم مما يدعونه فى تجاربهم الرصدية . وذلك لاشتراك كثير من الأطباء فى تجربة الدواء الواحد . وأيضاً ، فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات ، وتواطؤ المجرّبين له . وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم . فانا رأينا تجارب الأطباء على غير منوالهم ، وعلمنا صدقها كثيراً . وليس القصد إلا الاعلام بفساد تأصيلهم فقط . وإلا ، فالأطباء فى تجاربهم أسدّ حالا منهم ، لأن القوم إنما يذكرون دواءً موجوداً يمكن تجربته كثيراً ١٥ لوجوده ، ولكثرة المحتاجين إليه ممن يصيبه ما يقال إن ذلك الدواء يؤثر فيه شفاء ، والله فاعل ذلك الشفاء فى ذلك الدواء . فبينهم حينئذ فرق من حيث ما قررته .

---

١ — المجسطى : اسم كتاب مشهور فى علم الهيئة تقدم بيانه فى ص ١٨٣ . ونزيد هنا أن إسمه باليونانى "Megale Syntaxis" « مجال سنطاك سيس » (النظام العظيم) . فعربوه بـ « المجسطى » حتى جعلوه بالافرنجى "Almagest" تقليداً للعرب — أفاده الدكتور ماكس مايرهوف فى بعض كتبه .

٢ — أبقراط : بالانجليزية : Hippocrates ، أو بقراط بن إبراقلس ، الفيلسوف الطبيب المشهور اليونانى على الأصح ، يلقب بـ « أبى الطب » . رقى الطب من درجة خرافية فجعله صناعة علمية شريفة ، وله فى الطب تآليف مشهورة . ولد فى جزيرة كوس سنة ٤٦٠ ومات فى مدينة لاريسا بين سنة ٣٧٥ و ٣٥١ ق . م .

٣ — جالينوس : بالانجليزية : Galen ، الحكيم الفيلسوف الطبيعى اليونانى من أهل مدينة فرغاموس ، إمام الأطباء فى عصره ومؤلف الكتب الجليلة فى صناعة الطب وغيرها . ولد نحو سنة ١٣٠ ومات نحو سنة ٢٠٠ م .

أكثر تجاربهم خبر واحد أو طائفة

فالتواتر عزيز عندهم جداً. وأكثر الناس لم يجربوا جميع ما جربوه، ولا علموا بالأرصاد ما ادعوا أنهم علموه. وإذا قيل «قد اتفق على ذلك رصد فلان وفلان» كان غاية ما عندهم أن يذكروا جماعة رصدوا. وهذا غايته أن يكون من التواتر الخاص الذي ينقله طائفة.

٥ فمن زعم أنه لا يقوم عليه برهان بما تواتر عن الأنبياء كيف يمكنه أن يقيم على غيره برهانا بمثل هذا التواتر، ويعظم علم الهيئة والفلسفة، ويدعى أنه علم عقلى معلوم بالبرهان؟

كون الفلاسفة من أجهل الخلق برب العالمين

وهذا أعظم ما يقوم عليه البرهان العقلى عندهم هذا حاله! فما الظن بالالهيات التى

١٠ إذا نُظر فيها كلامُ معلمهم الأول — أرسطو — أو تدبره الفاضل العاقل لم يفده إلا العلم بأنهم كانوا من أجهل الخلق برب العالمين؟ وصار يتعجب تعجباً لا ينقضى ممن يقرن علم هؤلاء بالالهيات إلى ما جاءت به الأنبياء، ويرى أن هذا من جنس من يقرن الحدادين بالملائكة، بل من يقرن دهاقين القرى بملوك العالم، فهو أقرب إلى العلم والعدل ممن يقرن هؤلاء بالأنبياء. فان دهقان القرية متولٍ عليها كتولى الملك على

١٥ مملكته، فله جزء من الملك.

لا يعرف الفلاسفة ما بينه الرسل بالأدلة العقلية

وأما ما جاءت به الأنبياء فلا يعرفه هؤلاء ألبتة، وليسوا قريبين منه. بل كفار اليهود والنصارى أعلم منهم بالأمور الالهية. ولستُ أعنى بذلك (٣٩٠) ما اختص الأنبياء بعلمه من الوحى الذى لا يناله غيرهم، فان هذا ليس من علمهم ولا من علم غيرهم. وإنما أعنى العلوم العقلية التى بينها الرسل للناس بالبراهين العقلية فى أمر معرفة الرب،

٢٠ وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفى النبوات، والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التى تورث السعادة فى الآخرة. فان كثيراً من ذلك قد بينته الرسل بالأدلة العقلية. فهذه العقليات الدينية الشرعية الالهية هى التى لم يشموا رائحتها، ولا فى علومهم ما يدل عليها. وأما ما اختصت الرسل بمعرفته وأخبرت به من الغيب فذاك

أمر أعظم من أن يذكر فى ترجيحه على الفلسفة ، وإنما المقصود الكلام فى العلوم العقلية التى تعلم بالأدلة العقلية ، دَعْ ما جاءت به الأنبياء ، فانه مرتبة عالية .

تشنيعهم المتكلمة المبتدعة بالباطل

[و] هؤلاء المتكلمون من أهل الملل الذين يبدّعهم أهل السنة من أهل الملل ، كالجهمية والمعتزلة وما يفرع على هؤلاء من جميع طوائف الكلام ، فان الفلاسفة تقول : « إن هؤلاء أهل جدل ، ليسوا أصحاب برهان » ، ويجعلون نفوسهم هم « أصحاب البرهان » . ويسمون هؤلاء « أهل الجدل » ، ويجعلون أدلتهم من « المقاييس الجدلية » ، إذ كانوا قد قسموا القياس خمسة أقسام — برهانى ، وخطابى ، وجدلى ، وشعرى ، وسوفسطائى ، كما سنتكلم عليه إن شاء الله . ولهذا تجد ابن سينا وابن رشد وغيرهما من المتفلسفة يجعل هؤلاء « أهل (٣٩١) الجدل » ، وأن مقدماتهم التى يحتجون بها « جدلية » ليست « برهانية » ، ويجعلون أنفسهم « أصحاب البرهان » .   ١٠

كون كلامهم فى الالهيات مبنياً على السفسطة

ونحن لا ننازعهم أن كثيراً مما يتكلمه المتكلمون باطل ، لكن إذا تُكلم بالانصاف والعدل ونُظر فى كلام معلمهم الأول أرسطو وأمثاله فى الالَهيات وفى كلام من هم عند المسلمين من شرّ طوائف المتكلمين ، كالجهمية والمعتزلة مثلا ، وُجد بين ما يقوله هؤلاء المتفلسفة وبين ما يقوله هؤلاء من العلوم التى يقوم عليها البرهان العقلى من الفروق التى تُبين فرط جهل أولئك بالنسبة إلى هؤلاء ما لا يمكن ضبطه . وهذا كلام أرسطو   ١٥ موجود وكلام هؤلاء موجود ، فان هؤلاء المتكلمين يتكلمون بالمقدمات البرهانية اليقينية أكثر من أولئك بكثير كثير . وأرسطو أكثر ما يبنى الأمور الالَهية على مقدمات سوفسطائية فى غاية الفساد . ولو لا أن هذا ليس موضع ذكره لذكرت كلامه فى « مقالة اللام » التى هى آخر علومه بألفاظها ، وكذلك كلامه فى « اثولوجيا »[1] .

---

١ — « اثولوجيا » : هو كتاب لأرسطو فى الربوبية ، وفسره فرفوريوس الصورى ، ونقله إلى العربية عبد المسيح ابن عبد الله الحمصى ، وأصلحه يعقوب بن إسحاق الكندى ، وطبع ببرلين سنة ١٨٨٢ م ، مع ترجمته باللغة الألمانية . و « اثولوجيا » أصله « ثيولوجيا » (Theologia) وزان « فيلوسوفيا » . وهو مركب من « ثيو » : الاله ، و « لوجيا » : الكلام ، أى : الكلام فى معرفة الله . وكتبه القفطى فى بعض المواضع « ثاؤلوجيا » ، وهو أقرب إلى الصحة من « اثولوجيا » . وتقدم فى ص ١٧٧ ، س ١٥ ، وهذا تحقيقه .

وهذا ابن سينا، أفضل متأخريهم الذى ضم إلى كلامه فى الالٓهيات من القواعد التى أخذها عن المتكلمين أكثر مما أخذه عن سلفه الفلاسفة، أكثر كلامه فيها مبنى على مقدمات سوفسطائية ملبّسة، ليست خطابية ولا جدلية ولا برهانية، مثل كلامه فى توحيد الفلاسفة، وكلامه فى أسرار الآيات. وكلامه فى قدم العالم، كما بسط الكلام ٥ عليه فى غير هذا الموضع.

الوجه التاسع

الردّ على ابن سينا والرازى فى كلامهما فى «القضايا المشهورة» المشتمل على ثمانية أنواع

(٣٩٢) الوجه التاسع: أنهم أخرجوا القضايا التى يسمونها «الوهميات» والتى يسمونها ١٠ «الآراء المحمودة» عن أن تكون يقينيات. وقد بينا فى غير هذا الموضع أنها وغيرها من العقليات سواء، ولا يجوز التفريق بينهما، وأن اقتضاء الفطرة لها واحد.

كلام ابن سينا فى المشهورات

أما المشهورات، فان ابن سينا قال فى «إشاراته»[1]:

> أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجرى مجراهم أربعة: مسلمات، ومظنونات وما معها، ومشبهات بغيرها، ومتخيلات. والمسلمات ١٥ إما معتقدات، وإما مأخوذات. والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات. والواجب قبولها: أوليات، ومشاهدات، ومجربات وما معها من الحدسيات، والمتواترات، وقضايا قياساتها معها.

إلى أن قال:

> فأما المشهورات من هذه الجملة، فنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب ٢٠ قبوله، لا من حيث هى واجب قبولها، بل من حيث عموم الاعتراف بها.

---

١ — الاشارات: «الاشارات والتنبيهات» فى المنطق والحكمة لابن سينا. أورد المنطق فى عشرة مناهج، والحكمة فى عشرة أنماط. شرحه فخر الدين الرازى ونصير الدين الطوسى. وكتب قطب الرازى التحتانى محاكمته بين الشارحين. طبع «الاشارات» بليدن سنة ١٨٩٢م. وطبع قسم الحكمة فقط من «الاشارات» مع شرحيه بالعجم سنة ١٢٨١ هـ وبمصر سنة ١٣٢٥ هـ و[illegible] ١٢٩٠هـ.

قال: ومنها الآراء المسماة بـ «المحمودة»، وربما خصصناها باسم «المشهورة» إذ لا عمدة لها إلا الشهرة. وهى آراء لو خلى إنسان وعقله المجرد، ووهمه، وحسه، ولم يؤدب بقبول قضاياها، ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما فى طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسه، مثل حكمنا أن «سلب مال الانسان قبيح»، وأن «الكذب قبيح لا ينبغى (٣٩٣) أن يقدم عليه».

قال: ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس، وليس شى من هذا يوجبه العقل الساذج. ولو توهم الانسان نفسه وأنه[1] خلق دفعة تام العقل، ولم يسمع أدباً، ولم يطع انفعالا[2] نفسانياً أو خلقاً لم يقض فى أمثال هذه القضايا بشىء، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه. وليس كذلك حال قضائه أن «الكل أعظم من الجزء».

وهذه المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة. وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها إذا لم تكن بينة عند العقل الأول إلا بنظر، وإن كانت محمودة عنده. والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، ورب شنيع حق، ورب محمود كاذب.

فالمشهورات إما من الواجبات، وإما من التأديبات الصلاحية وما تطابق عليها الشرائع الالهية، وإما خلقيات وانفعاليات، وإما استقرائيات. وهى إما بحسب الاطلاق، وإما بحسب أصحاب صناعة وملة.

كلام الرازى

وقد ذكر الرازى فى «شرحه للاشارات» تقرير الفرق بين الأوليات العقلية والمشهورات والوهميات:

وقالوا: المشهورات تشبه بالأوليات، ووجه الفرق ظاهر. فان الأولى

١ — بنفسه أنه: فى الأصل «نفسه وأنه»، والتصحيح من نقل المصنف هذه العبارة فى «النوع السابع» من هذا الوجه.
٢ — انفعالا: فى الأصل «أفعالا».

هو الذى يكون حمله على موضوعه فى الوجودين حملاً أولاً، لا ثانياً، أى لا يكون حمله بتوسط. فان المحمول على غيره بتوسط شىء آخر كان بعد حمل ذلك الشىء، فلا يكون حمله عليه أولاً، بل ثانياً.

وهذا (٣٩٤) إنما يظهر إذا لم يكن للعقل فى ذلك الحكم موجب آخر إلا مجرد حضور طرفى الموضوع والمحمول. أما إذا كان هناك أسباب أخر من الرقة، أو الأنفة، أو الحمية، أو العادة، أو الحمد على النظام الكلى والمصلحة العامة، فحينئذ لا يعرف أن الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفى الموضوع والمحمول أو ذلك لأسباب أخر.

فاذا أردت أن تمتحن ذلك فعليك أن تقدر نفسك كأنك خُلقتَ فى هذا الحال، ولا تلتفت إلى مقتضيات العادات وأحكام سائر القوى من الرأفة والرقة، وتجرد عما تعودته وألفته من القضايا المصلحية، ثم تعرض على نفسك طرفى الموضوع والمحمول. فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة كانت القضية أولية، وإلا كانت مشهورة. وهو مثل قولنا «الكذب قبيح»، فان السبب فى شهرته تعلق المصلحة العامة به، وقولنا «الايلام قبيح»، والسبب فيه الرقة. والدليل على أن ذلك ليس من الأوليات أنا عند الفرض المذكور إذا عرضنا على العقل أن الشىء لا يخلو عن النفى والاثبات، وعرضنا عليه أن «الكذب قبيح»، وجدنا العقل جازماً بالأول متوقفاً فى الثانى، فعرفنا أن ذلك ليس من المحمولات الأولية.

ثم إن «المشهور» قد يكون صادقاً وقد يكون كاذباً. فالصادق قد يكون أولياً وقد لا يكون، بل يحتاج فى إثباته إلى البرهان. فان كل أولى لا بد أن يكون مشهوراً لكن لا ينعكس. (٣٩٥) فان السبب فى الشهرة إما كونه أولياً، أو تعلق النظام به، أو الانفعالات النفسانية كما ذكرنا، أو الاستقراء العام. فان لكل مذهب أموراً مشهورة عندهم ربما لا تكون

مشهورة عند من يخالفهم.

قلت : والكلام على هذا بأنواع متعددة.

النـــوع الأول

الكلام على تفريقهم بين الأوّليات والمشهورات

فساد تفريقهم بين اللوازم بوسط فى نفس الأمر

النوع الأول : إن التفريق بين « الأوليات» وغيرها بأن الأوليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول ، وهو ثبوت الصفة للموصوف ، والمحكوم به للمحكوم عليه ، والمخبر به للمخبر عنه ، كثبوت الخبر للمبتدأ ، بالتفريق بين « الأوّلى » وغيره بأن الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه فى الوجودين — الذهنى والخارجى — فهو أوّلى ، وإن افتقر إلى وسط[1] فليس بأوّلى ، فرق فاسدمبنى على أصل فاسد.[2] وهو أن الصفات اللازمة للموصوف ، منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف وسط فى نفس الأمر ، ومنها ما لا يلزم بنفسه بل بوسط فى نفس الأمر يكون ذلك الوسط لازماً للموصوف ويكون هذا المحمول لازما لذلك اللازم.

الوسط هو الدليل عند ابن سينا

وهذا الفرق قد ذكره غير واحد ، كالرازى وغيره ، فى الصفات اللازمة. وابن سينا ذكره أيضاً . لكن ابن سينا ذكر أنه إنما أراد بـ « الوسط » « الحد الأوسط فى القياس » ، وهو ما يقرن باللام فى قولك « لأنه ». وهذا هو الدليل ، والدليل هو وسط فى الذهن للمستدل ، ليس هو وسطاً فى نفس ثبوت الصفة للموصوف. فانه قد يستدل بالمعلول على العلة ، كما يستدل بالعلة على المعلول ، ويستدل بأحد المعلولين على الآخر ، ويستدل بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر ، وبثبوت أحد المتلازمين على تحقق الآخر.

كون الشىء بيناً وغير بين أمر إضافى

ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه بيّن للانسان ، وإلى ما ليس هو بيّناً بل يفتقر ملزومه إلى دليل. وكونه بيناً للانسان وغير بيّن ليس هو صفة الشىء فى نفسه ، (٣٩٦) وإنما هو إخبار عن علم الانسان به وتنبيه له . فهو

١ — وسط : فى الأصل « توسط ».

٢ — كذا هذه الجملة الطويلة فى الأصل ، وفيها بعض الخلل.

إخبار عن الوجود الذهنى، لا الخارجى. فما كان بيّناً للانسان معلوماً له موجوداً فى ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل. وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل. وكون الشيء بيّناً وغير بيّن نسبة وإضافة بين المعلوم[1] والانسان العالم. وهذا تختلف فيه أحوال الناس، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو. فان أسباب العلم وقوة الشعور وجَوْدة الأذهان متفاوتة. فلا يلزم إذا تبين لانسان ثبوت بعض الصفات أو لزومها أو اتصاف الموصوف بها أن يتبين ذلك لكل أحد، ولا يلزم إذا خفى على بعض الناس أن يكون خفياً على كل أحد.

بين كون القضية أولية أو غير أولية فرق إضافى

وحينئذ، فاذا فرق بين «الأوّلى» وغيره بأن الأوّلى مالا يحتاج إلى وسط فبين كون القضية أوّلية أو غير أولية فرق إضافى بحسب أحوال الناس. فيكون ذلك بمنزلة أن يقال: القضية إما أن تكون معلومة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون ظاهرة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون واضحة وإما أن لا تكون، وإما أن تكون جلية وإما أن لا تكون، وإما أن يتصور الانسان صدقها وإما أن لا يتصور. وهذا فرق صحيح، فان كل قضية بالنسبة إلى كل أحد إما أن تكون بيّنة له وإما أن لا تكون بيّنة له.

لكن ليس هذا الفرق يميز بين أجناس القضايا حتى يجعل جنس منها (٣٩٧) بتمامه من قبيل غير البيّن، وجنس آخر بتمامه من جنس البيّن. فان هذا الفرق لا يعود إلى صفة لازمة للقضية كما ادّعاه من أن اللازم البيّن ما ثبت للموصوف بلا وسط فى نفس الأمر، واللازم غير البين ما كان ثبوته بوسط فى نفس الأمر. بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف وسط أصلا فى نفس الأمر. وإن احتاج الانسان فى علمه بثبوتها إلى دليل فليس كل ما لا يعلم لزومه للموصوف إلا بدليل لا يكون ثبوته له إلا بوسط، كما تقدم بيانه. فان المعلول لازم لعلته المعينة، لا يمكن تخلّف المعلول عن علته التامة التى دخل فيها وجود الشروط وانتفاء الموانع.

قد لا يعلم ثبوت المعلول إلا بوسط

ومع هذا فقد لا يعلم ثبوت المعلول إلا بوسط بأن يستدل بمعلول آخر على العلة،

---

١ — المعلوم: فى الأصل «العلوم».

ثم بالعلة على المعلول. كما يستدل بالرائحة التى فى الشراب على أنه مسكر، ويستدل بالمسكر على التحريم، كقوله صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام» — رواه مسلم. وكما يستدل بثبوت كفّارة اليمين فى الالتزام على أنه يمين، ويستدل بأنه يمين على انعقاد الايلاء به، وكذلك بالعكس. وكما يستدل بالشعاع المنتشر على طلوع الشمس، وبطلوعها على فوات الفجر. وكما يستدل بفىء الظلال على زوال الشمس، وبزوالها على ٥ دخول وقت الظهر. فانها لا تفىء من[٨ ~] المغرب إلى المشرق إلا إذا زالت الشمس، ولا يسمى «فيئاً» إلا ما كان بعد الزوال، و«الظل» اسم عام لما كان فى أول النهار وآخره. وإن شئت تستدل بتزايد الظلال بعد تناهى قصرها على الزوال، وبه على دخول وقت الظهر. وكما يستدل بالجدْى على جهة الشمال، ويستدل بها على جهة الكعبة بأن يعلم أن الكعبة فى تلك الأرض من جهة الجنوب والقطب شماليها، إما محاذياً ١٠ للركن الشامى سواءً، كما فى أرض حرّان وما سامَتَها، وإما مائلا إلى المشرق وجهة الباب، فينحرف إلى المغرب، كما فى أرض العراق. ومثل هذا كثير.

الفرق بين الظل والفىء

وبالجملة، فـ«الدليل» باتفاق العقلاء أعم من «العلة»، بل كل ملزوم يستلزم غيره يمكن الاستدلال به عليه مطلقاً. ولا يفرق فى هذا بين لازم ولازم، ولا يقال: «من اللوازم ما يلزم بوسط، فلا يمكن العلم به إلا بعد ذلك الوسط»، بل يمكن ١٥ الاستدلال به عليه كما يمكن الاستدلال بكل ملزوم على لازمه. فان شرط ذلك العلم بالملزوم، متى علم أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم.

«الدليل» أعم من «العلة»

فقد يكون ما هو لازم بغير وسط عندهم ولا يعرف لزومه إلا بالوسط الذى هو الدليل، كالمعلول مع العلة. وقد يكون ما يزعمون أنه لازم بوسط ويمكن العلم بلزومه بلا وسط. كما ذكروه من المثال فى ذلك، فزعموا أن «اللونية» للسواد و«الجسمية» ٢٠ للحيوان ذاتية لثبوتها بلا وسط، وزعموا أن «الزوجية والفردية» للعدد عرضية. قالوا: لأنا وإن علمنا أن «الأربعة زوج»، و«الثلاثة فرد» فلا يعلم ذلك فى كل الأعداد، بل يفتقر علمنا بأن «المائتين واثنين وستين (٣٩٩) زوج» و«الاحدى

وستون فرد» إلى وسط، وهو أن يقسم هذه، فاذا انقسمت بقسيمين متساويين علمنا أنها زوج.

الفرق لا يعود إلى صفة الموصوف فى نفس الأمر

وقد بيّنا فى كلامنا على فساد قولهم فى الفرق بين الذاتى واللازم[1] أن الفرق لا يعود إلى صفة للموصوف فى نفس الأمر. بل كون «الزوجية والفردية» لازمة للزوج والفرد كلزوم «العددية» للعدد ولزوم «اللونية» للبياض والسواد ولزوم «الجسمية» للحيوان. ولكن بعض اللوازم بين لبعض الناس أنه لازم لجميع الأفراد وبعضها يخفى ثبوته لبعض الأفراد. وهذا فرق يعود إلى الانسان، كما أن من الأشياء ما نراها ومن الأشياء ما لا نراها، وكذلك من الأشيا ما نعلمها ومن الأشياء ما لا نعلمها. ولا يقتضى ذلك أن يكون ما علمه من الصفات هو أجزاء للماهية تركبت منها لو جاز أن تتركب الماهية من الأوصاف، وما لم يعلمه لا يكون أجزاء للماهية. فكيف إذا كان تركّب الماهية الموجودة فى الخارج من صفات قائمة بها،ودعوى أن تلك الصفات أجزاء لها مقومة وهى سابقة عليها فى غاية الفساد.

بطلان جعل الوسط الذهنى وسطاً خارجياً

والرازى وأمثاله لما شاركوا المنطقيين فى هذا الخطأ زعموا أن الوسط الذهنى هو وسط خارجى، فهذا باطل. وما علمتُ قدماء المنطقيين يقولونه، ولا رأيته فى كلام ابن سينا وأمثاله. وإنما الذى رأيته فى كلامه أن «الوسط» هو الدليل.

برهان للرازى على هذا التفريق وبيان تناقضه من ثلاثة عشر طريقاً

فالرازى لما ادّعى ما ادّعاه لزمه تناقض زائد على تناقض المنطقيين.

قال الرازى:

(٤٠٠) والبرهان على أن ما يكون لزومه بغير وسط كان بيّناً هو أن الماهية لما هى هى مقتضية لذلك اللازم. فاذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنها

[1] — بين الذاتى واللازم: فى الأصل «بين الذاتى الملازم». وهذا الكلام قد تقدم فى الوجه السادس من «المقام الثانى»، ص ٧٠-٧٣.

لما هى [هى] تقتضى ذلك اللازم، وإلا لما كنا عقلنا الماهية لما[1] هى هى. وإذا عقلنا منها لما هى مقتضية للازم الفلانى وجب أن نعقل اللازم الفلانى، لأن العلم باضافة أمر إلى أمر يتضمن العلم بكل المضافين.

العلم بالماهية لا يقتضى العلم بلازمها

قال: فهذا ما قيل فى هذا الباب. وفيه بحث لا بد من ذكره. فان لقائل أن يقول: إن ما يحصل لزومه من العلم بالماهية العلم بلازمها القريب، وذلك القريب علة قريبة للازم الثانى. فحينئذ يجب أن يعلم اللازم الثانى، وأن يعلم من ذلك الثانى اللازم الثالث. فكان يجب أن يكون العلم بالماهية مقتضياً للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة. وذلك محال. فثبت أن العلم بالماهية لا يقتضى العلم بلازمها.

١٠

قال: أيضاً، فان ماهية العلة غير مقولة بالقياس إلى المعلول وعلته، والعلة مقولة بالقياس إلى المعلول. فاذن ماهية العلة مغايرة لعلتها. فاذن لا يلزم من العلم بماهية العلة العلم بدليل المعلول.

ثم قال: لكنا نقول فى جواب هذا الشك: العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول إلا بشرط آخر، وهو حصول تصور المعلول. فان العلية[2] أمر إضافى لا يحصل بمجرد ذات العلة، فلا يكون العلم بذات العلة كافياً فى العلم بالعلية،[3] لكن ذات العلة وذات (٤٠١) المعلول هما لذاتيهما يقتضيان الوصف الإضافى، وهو العلية والمعلولية لا جرم عند حصول تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر. وهذا هو المعنى بقولنا «اللازم الذى يكون بغير وسط يكون بين الثبوت».

١٥

٢٠

قال. وإذا ثبت أن تصور العلة إنما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب له عند تصور المعلول، ثم من الجائز أن لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة، لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بثبوت كل

١ – لما: فى الأصل «كما». ٢ – العلية: فى الأصل «العلة».
٣ – بالعلية: فى الأصل «بالكلية».

٥١ ألف

اللوازم القريبة والبعيدة .

قال : وأما الشك الثانى ، فهو أيضاً خارج ، لأنا لا نسلم أن العلية[1] مغايرة لحقيقة ذات العلة . لكنا ندعى أن تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول .

٥ قلت : فهذا الكلام الذى زعموا أنه برهان قرروا به الأصول الكلية : « الحد » و « البرهان » . وفيه من الفساد والخطأ والتناقض ما يطول وصفه ، لكن ننبه على بعضه . وذلك من طرق .

الطريق الأول

بطلان كون الماهية علة فى حصول لازمها

إن قوله « الماهية لما هى [هى] مقتضية لذلك اللازم » إن عنى به أن الماهية الملزومة هى العلة فى حصول لازمها فى نفس الأمر ، كما يقتضيه كلامه ، فهذا من أبطل الباطل . فليس كل ما كان لازماً لغيره يكون ذلك الغير هو العلة المقتضية لوجوده فى نفس الأمر . فان العلة نفسها لازمة لمعلولها (٤٠٢) المعين ، لا يوجد المعلول المعين إلا بتلك العلة . وإن قدر وجود ما هو من جنسه بغير تلك العلة فليس هو ذلك المعين . والعلة لا تكون معلولة لمعلولها ، وهى لازمة له .

لا يكون أحد المعلولين علة للآخر

وكذلك أحد المعلولين ملازم للمعلول الآخر ، كالأبوّة والبنوّة هما متلازمان وليس وجود أحدهما علة للآخر ، بل كلاهما معلول علة أخرى . وكذلك جميع المتلازمات ، كالناطقية والضاحكية للانسان متلازمان وليس أحدهما علة للآخر . وكذلك الحس والحركة الارادية متلازمان وليس أحدهما علة الآخر . ونظير هذا كثير فى الحسيات ، والعقليات ، والشرعيات ، وكل شىء . فان نجوم الثريا متلازمة ٢٠ ما دام الفلك موجوداً على هذه الصفة وليس بعضها علة لبعض . وكذلك الأخلاط الأربعة فى جسد ابن آدم متلازمة وليس بعضها علة لبعض . وصفات الرب تعالى ، كعلمه وقدرته ، متلازمة وليس إحدى الصفتين علة للأخرى . والأدلة الدالة على

---

١ — العلية : فى الأصل « العلة » .

الصانع جل جلاله ، وهي جميع مخلوقاته ، ملزومة لوجوده وليس فيها — والعياذ بالله — ما يجوز أن يقال إنه علة له .

وبالجملة ، فكل دليل فهو مستلزم لمدلوله والمدلول لازم للدليل ، وهذا متفق عليه بين العقلاء . ومتفق بين العقلاء على أن الدليل لا يختص بأن يكون معلولاً لمدلوله ، بل الدليل أعم . وكل من هذين أمر بيّن مع اتفاق العقلاء عليه . فكيف يجوز أن ٥ يقال « إن كل ما لزم غيره فان الملزوم هو العلة المقتضية للازم » وكل مدلول فهو لازم لدليله مع انتفاء هذا الاقتضاء في أكثر الأدلة ؟

فان قيل : نحن لا نعني (٤٠٣) بـ « اللازم » هنا إلا الصفات اللازمة لموصوف ، وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لذاتها لتلك الصفات ، قيل : هذا خطأ من وجوه .

جعلهم الوسط الخارجي معلول الماهية

أحدها : إنهم لم يعنوا ذلك ، كما حكينا كلامهم . بل جعلوا القضايا التي ليست أوّلية هي ما يفتقر إلى هذا الوسط الذي جعلوه هنا معلولا للماهية ، كما قد حكينا كلامهم . وإن الأوّليات حمل محمولها على موضوعها في الوجودين — الذهني والخارجي — حملاً أوّلياً بلا وسط . فجعلوا الوسط الذهني هو الخارجي ، والخارجي هو الذي ذكروه[1] هنا وجعلوه معلول الماهية . وأيضاً فانهم[2] بهذا فرّقوا بين اللازم البيّن واللازم غير البين . ١٥

ليس المعلول علة لصفاته

الوجه الثاني أن يقال : هب أنهم أرادوا الصفات اللازمة للماهية ، فكل دليل فهو ملزوم لمدلوله . فكونه مستلزماً لمدلوله صفة له لازمة له ، وهي على قولهم إما أن تكون بوسط وإما أن تكون بغير وسط . فآيات الله المخلوقة ، وهي العالم جميعه ، مستلزمة لوجود الرب تعالى ووجوده لازم لها ، وكونها ملزومة لذلك صفة لها لازمة لا يتصور قط أن يزول عنها هذا اللازم . فانها مفتقرة بالذات إلى الخالق ، وهذا ٢٠ الفقر لازم لها لا يفارقها ألبتة . وحدوثها دليل على الباري ، وليست هي التي اقتضت وجوده . وكذلك المعلول تقوم به صفات لازمة له ، وهو وصفاته تستلزم العلة .

١ — ذكروه : في الأصل « ذكره » .   ٢ — فانهم : في الأصل « فانه » .

والمعلول وصفاته من العلة ، ليس هو علة لصفاته .

ليس الموصوف فاعلا لصفاته بل هو محل لها

(٤٠٤) الوجه الثالث أن يقال : لا نسلم أن فى الموصوفات ما هو علة فاعلة لصفته أصلاً ، بل هو محل لصفاته القائمة به . والموصوف إن كان هو رب العالمين فلا فاعل لصفاته ، كما لا فاعل لذاته . وإن كان مخلوقاً فالفاعل لذاته هو الفاعل لصفاته . أما ٥ كون ذاته علة فاعلة لصفاته فهذا باطل قطعاً .

ومما يبين بطلانه أن الكلام فى صفاته اللازمة ، وتلك لا تفارقه ، ولا يتصور أن يكون فاعلا إلا بعد وجودها ، فيمتنع كونه هو الموجد لها . وأما صفاته المقومة فتلك عندهم هى المقومة لذاته ، ليست ذاته السابقة لها وهى كالعلة . فجعلوا بعض صفاته اللازمة علة لذاته وهى الصفات المقومة ، وبعضها معلولة وهى اللازمة غير ١٠ المقومة . والقسمان خطأ . فليس فى صفات الموصوف اللازمة ما هو علة للذات ، ولا معلول للذات . بل هى صفات قائمة بالذات ، وفاعل الذات فاعل صفاتها إن كانت الذات من الذوات المفعولة . والذى خلق الانسان خلق الحيوانية والناطقية وخلق الضاحكية وغيرها ، ليس بعض هذه الصفات سابقاً لذات الانسان ، أو مادة لها ، ولا علة لها ، ولا بعضها معلول لها . بل هى صفات قائمة بالانسان لازمة له ، والذى ١٥ خلقه خلق هذه الصفات اللازمة له . وكذلك سائر المخلوقات .

الوجه الرابع

الوجه الرابع أن يقال : ما تعنى بقولك « وتلك الماهية الموصوفة مقتضية لصفاتها » ؟ إن عنيت أنها مستلزمة لها فحينئذ جميع الملزومات كذلك كما تقدم ، فبطل كونهم أرادوا (٤٠٥) بعض الملزومات . وإن عنيت أنها فاعلة للزومها فليس فى الماهيات ما يفعل شيئاً من صفاتها .

الطريق الثانى ٢٠

أكثر اللوازم ليست معلولة لملزوماتها

أن يقال : لو سلم أنها ...ة لذلك اللازم بمعنى أنها علة كما ادّعاه ، أو بمعنى أنها ملزومة لذلك اللازم كما هو الحق فى نفس الأمر ، فان كون الملزوم ملزوماً واللازم لازماً له هو ثابت لا ريب فيه . وأما كون الملزوم فعل اللازم ، أو علة اللازم ،

فهذا قد يكون فى بعض الملزومات ، كالمعلول المعيّن اللازم لعلته. وإلا فأكثر اللوازم ليست معلولة لملزوماتها. وسواء قُدر أنها معلولة أولم يقدر ، فقوله « الماهية لما هى هى مقتضية لذلك اللازم » كلام مجمل. فان كون الشيء ملزوماً لغيره هو أنه متى تحقق الملزوم تحقق اللازم. فقوله « الماهية لما هى هى مقتضية لذلك اللازم » كلام فيه إجمال. فان كونها ملزومة حقيقة معقولة ، فقول القائل « لما هى هى » يقتضى أن اللزوم قسمان — لزوم لما هى هى ، ولزوم لغير ما هى هى.

فان قيل : نعم عندى اللزوم نوعان ، فاللازم البيّن الذى لا يفتقر إلى وسط هو اللازم لما هى هى ، واللازم الذى يفتقر إلى وسط هو اللازم لأجل الوسط ، لا لما هى هى. قيل له : الكلام فى هذا الفرق. فأنت تريد أن تقيم البرهان على أن ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً لا يفتقر إلى دليل ، بل كان من الأوّليات ، فمجرد تصور طرفى القضية كاف فى العلم به. والمنازع يقول لك : قد يكون اللازم بغير وسط — كالعلة مع معلولها — لا يعلم إلا بدليل ووسط ، (٤٠٦) فيكون وسطاً فى العلم والذهن ، لا وسطاً فى الخارج. وأنت قد ادعيت أن كل ما كان مفتقراً إلى وسط فى الذهن فانه يفتقر إلى وسط فى الوجود ، وأن ما لا يفتقر إلى وسط فى الوجود لا يفتقر إلى وسط فى الذهن. وعلى هذا ادعيت إقامة البرهان.

لا يفتقر شيء من اللوازم إلى وسط فى نفس الأمر

ونحن نقول : مجرد التصور التام لما ادعيته يوجب العلم الضرورى بفساده. لكن نبيّن مع ذلك فساد ما دللت به على دعواك ، كما نبين فساد شبه السوفسطائية وإن سموها « براهين ». وهو أنك صادرت على المطلوب ، فجعلت المطلوب مقدمة فى إثبات نفسه. فانك لم يتمكنك الاستدلال حتى أخذت مسلّما أن اللوازم تنقسم إلى البيّن الذى يلزم لما هى هى ، وإلى اللازم بوسط الذى يفتقر إلى وسط فى نفس الأمر. والمنازع لك يقول : لا نسلم افتقار شيء من اللوازم إلى وسط فى نفس الأمر ، بل جميع اللوازم يلزم الملزوم نفسه وإن كان بعض الملزومات شرطاً فى البعض ، كما أن العلم مشروط بالحيوٰة ، والارادة مشروطة بالعلم. فليس الشرط وسطاً ملزوماً للازم الثانى كما

ادعيته ، بل الذات مستلزمة لجميع ، ومتى تحققت تحقق الجميع. ولا يتحقق شيء منها إلا مع الذات ، وبعضها لا يتحقق إلا مع بعض ، بل قد تكون متلازمة ، كصفات الله تعالى ، لا يتحقق شيء منها إلا مع الأخرى. فحياته لازمة لعلمه وقدرته ومشيئته ، وكذلك قدرته ملازمة لعلمه وحياته. فهي كلها (٤٠٧) متلازمة. وهي أيضاً لازمة للذات ، والذات لازمة لها. وليس شيء من الصفات هو وسطاً للاخرى كما ادعيته من أن بعض اللوازم لازم للذات ، وبعضها لازم اللازم ، وبعضها لازم لازم اللازم. بل جميعها لازمة للذات ، وهي أيضاً متلازمة.

كونه مصادرة على المطلوب

والذى ذكرناه من أن بعض الصفات قد تكون شرطاً هو من جنس الصفات. وأما الصفات اللازمة للموصوف مطلقاً، سواءً كان هو الخالق أو كان الملزوم مخلوقاً ، كصفات الانسان اللازمة ، كلها متلازمة. فحيوانية الانسان ، وناطقيته ، وضاحكيته ، متلازمة — لا يوجد واحد منها دون الآخر. وإن وجدت حيوانية فى غيره فتلك حيوانية غير حيوانيته. والفصول والخواص كلها متلازمة ، كالناطقية ، والضاحكية. وإذا كانت متلازمة وبعضها شرطاً فى بعض امتنع أن يكون الشرط هو الوسط الذى به يثبت المشروط كما ادعوه. لأن ذلك مستلزم أن يكون كل صفة لازمة وسطاً للاخرى ، وأن يكون ليس شيء من الصفات اللازمة يلزم بنفسه ، فيلزم الجمع بين النقيضين. فعلم أن كون إحدى الصفتين شرطاً فى الأخرى لا يقتضى كونها وسطاً فى الثبوت كما ادعوه. وإذا كان المنازع يمنع انقسام اللوازم إلى ما لا يلزم بنفسه وبوسط ، وبرهانك مبنى على أخذ هذا التقسيم مسلماً ، كنت مصادراً على المطلوب ، مثبتاً للشيء بنفسه.

خطأ جعله برهانياً

فان قلت : أنا أقيم هذا (٤٠٨) البرهان على من يسلم لى من المنطقيين أن من اللوازم ما يلزم بوسط وبغير وسط ، قيل لك : فهذا أيضاً خطأ من وجوه. أحدها : أن القياس يكون حينئذ جدلياً ، لابرهانياً ، وأنت جعلته برهانياً. الثانى : إن المنطق الذى هو ميزان العلوم عندكم لا يجوز أن تجعل المقدمات المبيّنة له جدلية. فانه حينئذ لا

يكون علماً[1] ، بل يكون شيئاً اتفق بعض الناس على دعواه. ونحن نعلم أن كثيراً من الناس يدعون صحة المنطق ، ولكن أى فائدة فى هذا ؟ الثالث أن يقال : ولو سلم لك هذا التقسيم فالبرهان خطأ ، كما سيأتى بيانه. وخطأه دليل على فساد أصل التقسيم. وإذا كان أصل التقسيم خطأ كان البرهان باطلا . وكان التقسيم باطلا . وهو المطلوب.

الطريق الثالث

تصور ماهية ما لا يستلزم تصور الملزوم

أن يقال : قولكم « فاذا عقلنا الماهية وجب أن نعقل منها أنها لما هى هى تقتضى ذلك اللازم ». يقال : هذا ممنوع . وذلك أن قول القائل « عقلنا الماهية » و « تصورنا الماهية » ونحو ذلك من العبارات لفظ مجمل. فانه قد يعنى به التصور التام والعقل التام الذى يتضمن تصور الملزوم ؛ وقد يعنى به أنا عقلناها وتصورنا نوعا من العقل والتصور وإن لم يكن تاماً ، ولا شك أن مثل هذا لا يستلزم تصور الملزوم. فدعواك أن « كل عقل للماهية يوجب أن نعقل منها أنها لما هى [هى] تقتضى ذلك اللازم » ممنوع ، وهو خلاف الواقع فان الناس لا يزالون يعقلون بعض الماهيات نوعاً من العقل ، فلا يعقلون أنها لما هى [هى] تقتضى اللازم . وبالجملة ، فنحن فى هذا المقام يكفينا المنع ، فان الدعوى ليست بديهية ، (٤٠٩) ولم يقم عليها دليلا إلا قوله « وإلا لما عقلنا الماهية لما هى [هى] ». فان أراد بهذا اللازم المنفى العقل التام الذى هو التصور التام فنحن نسلم ذلك ونقول : ليس كل من تصور ماهية ما وعقلها نوعاً من العقل والتصور يكون قد عقلها وتصورها عقلا تاماً وتصوراً تاماً. وإن أراد بهذا اللازم المنفى أنا لا يكون حصل لنا شىء من التصور او العقل فهذا ممنوع.

الطريق الرابع

قوله يناقض كون التصور تصوراً ساذجاً

أن يقال : ما ذكره يستلزم أن لا يعقل شىء من المفردات البسائط ، ولا يُعقل شىء وحده ، بل كل من عقل شيئاً فلا بد أن يعقل لازمه القريب. فيكون قد عقل اثنين وتصور اثنين ، لم يعقل واحداً ولم يتصور واحداً. وهذا مناقض لما زعموه من

١ ــ علماً : فى الأصل « علمياً ».

أن العلم ينقسم إلى تصور وتصديق ، وأن التصور هو التصور الساذج الذى لا يكون معه حكم بشىء أصلا لا بنفى ولا إثبات. ونحن وإن كنا قلنا أن مثل هذا ليس بعلم، وأنه لا يسمى «علماً» إلا ما تضمن العلم بنفى أو إثبات ، فلا يمتنع أن يتصور الشىء من بعض الوجوه وإن لم يتصور أنه ملزوم للوازم له يلزمه بنفسها. فقد ثبت أن قوله ٥ باطل باتفاق العقلاء.

الطريق الخامس

قوله يستلزم أن من تصور شيئاً تصور جميع لوازمه

أن يقال : لو كان ما ذكرته صحيحاً للزم أن من عقل شيئاً عقل لوازم الشىء جميعها. فانه إذا عقل الملزوم وجب أن يعقل لازمه الذى بغير وسط. ثم عقل ذلك (٤١٠) اللازم يوجب عقل الآخر ، وهلم جرا. فيلزم أن يكون قد عقل اللوازم جميعها. ١٠ وهذا كما أنه يبطل حجته فهو يبطل أصل قولهم «إن اللازم بغير وسط لا يفتقر إلى دليل فى حق أحد».

فانه لو كان كذلك لكان من تصور شيئاً تصور جميع لوازمه. ويلزم أن من عرف الله عرف جميع ما يعلمه الله ، فيعلم كل شىء ، لأن علمه سبحانه من لوازم ذاته. بل يلزم أن من علم شيئاً من مخلوقاته علم كل شىء ، فان المخلوق مستلزم للخالق ، والخالق ١٥ مستلزم لعلمه بكل شىء. بل وهو مستلزم لمشيئته ، ومشيئته مستلزمة لجميع ما خلقه ، فانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. فلو كان من علم الملزوم لا بد أن يعلم لازمه لزم أن من علم شيئاً فقد علم كل شىء.

وفساد هذا بين ، مع أن فساد هذه الدعوى أظهر من أن يحتاج إلى دليل. لكن إذا عرف شناعة لوازمها كان أدل على قبحها وفسادها. وهذا يتضمن السؤال الذى ٢٠ ذكره وقال «فيه بحث لا بد من ذكره» ، كما تقدم حكاية لفظه. والجواب الذى ذكره عنه باطل ، وقد تناقض فيه. وذلك يتبين بذكر (الطريق السادس)

الطريق السادس

وهو أن قوله « العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول إلا بشرط آخر ، وهو حضور تصور المعلول » . فيقال : المعلول عندكم هنا هو اللازم الأول الذى كان الموصوف علة (٤١١) [له] فى ذاته ، لم يفتقر فى كونه علة له إلى المعلول . فان العلة لو افتقرت فى كونها علة إلى المعلول لم تكن وحدها علة وللزم الدور ، وللزم تقدم المعلول على علية علته ، وعلية علته متقدمة على ذاته . وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء .

كون الموصوف علة للازمه فى ذاته

٥

وأنتم جعلتم ما كان يفتقر لزومه إلى وسط افتقر العلم به إلى وسط ، وما لزم بلا وسط علم بلا وسط . فاذا جعلتم العلم بلزومه موقوفاً على تصور المعلول والعلة والملزوم واللازم جميعاً ، وقلتم : لا يعلم اللزوم إلا بعد هذين التصورين ، واللزوم الخارجى موقوف على العلة وحدها ، لا على الاثنين ، بطل قولكم « إن الوسط الذهنى هو الخارجى » . فان هذا يتوقف العلم بلزومه على تصورين ، ولزومه فى الخارج إنما هو لازم لواحد ، لا لاثنين .

إبطال القول بأن الوسط الذهنى هو الخارجى

١٠

الطريق السابع

قولك فى الجواب « إن الماهية وحدها لا تكفى فى حصول العلية ، لأن العلية أمر إضافى ، والأمور الاضافية لا يكفى فى حصولها الشىء الواحد ، بل لا بد من حصول كلا المضافين » كلام باطل ، سواء كانت العلية أمراً عدمياً أو وجودياً . فانها إن كانت عدمية بطل هذا الكلام . وإن كان أمراً وجودياً فمعلوم أن العلة وحدها هى الموجبة للمعلول ، وإلا لم تكن علة له ، بل جزء علة . والمعلول لا يكون إلا بعد العلة . فاذا كانت وحدها موجبة ، وهو لا يوجد إلا بوجود العلة ، علم أنها وحدها توجب المعلول والعلية .

العلة وحدها توجب المعلولية والعلية

الطريق (٤١٢) الثامن

قولك « الأمور الاضافية لا يكفى فى حصولها الشىء الواحد » تعنى به فى الذهن ، أو فى الخارج ؟ فان هذا الموضع فيه التباس . إن عنيت أنها لا تتصور إلا بتصور

شىء الواحد قد يكون علة لأمور إضافية فى الخارج

شيئين فهذا صحيح. ولا ريب أن العلية لا تتصور إلا بتصور العلة والمعلول، فحصولها في التصور الذهني مشروط بحصول تصور المضافين في الذهن. وإن عنيت أنها لا توجد في الخارج إلا بالشيئين فهذا باطل بالضرورة واتفاق العقلاء. فان ذات الرب وحدها مستلزمة لكل ما يتصف به من الأمور الثبوتية والاضافية. وهذا متفق عليه بين المسلمين، ٥ والفلاسفة، وسائر الناس. فان كونه خالقاً للعالم، وربّاً، وفاعلا، هو الذى يسمونه «علة» و«مؤثراً». والناس متنازعون فى «الخلق» هل هو أمر عدمى، وهو نفس «المخلوق» كما يقوله أكثر المعتزلة والأشعرية، أم «الخلق» زائد على «المخلوق» كما هو قول جماهير المسلمين، وهو قول السلف والأئمة. وذكر البخارى أنه قول العلماء مطلقاً لم يذكر فيه نزاعاً. وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع.[1]

المخلوق لا يوجب كون الخالق خالقاً

والمقصود هنا أنه على كل قول فلا يقول عاقل: إن المخلوق أوجب كونه خالقاً. ولا المعلول جعل العلة علة، ولا أنه شرط فى ذلك. بل الخالق سبحانه هو وحده خلق جميع المخلوقات. (٤١٣) وكونه خالقاً — على قول الجمهور — حاصل بقدرته ومشيئته عند المسلمين، ليس خاصاً بالمخلوقات. بل «خلق» المخلوق متقدم عليه فى نفس الأمر. فكيف يكون «الخلق» معلولا لـ«المخلوق»؟ وكذلك علية العلة متقدمة ١٥ على المعلول فى نفس الأمر. فكيف يكون المعلول جزء علية العلة؟ فقوله «إن العلية أمر إضافى، والأمور الاضافية لا يكفى فى حصولها الشىء الواحد، بل لا بد من حصول كلا المضافين» فيه تغليط بسبب الاجمال فى قوله «فالشىء الواحد لا يكفى فى حصولها». فان ما ذكره صحيح فى الحصول فى العلم والتصور. وأما الحصول الخارجى فالشىء الواحد قد يكون علة لأمور كثيرة إضافية. والعلة علة المعلول. وعلة عليتها، ٢٠ وهما جميعاً حاصلان بالعلة. وكذلك الأبوة والبنوة من المتضائفات، وهما لازمان للايلاد، فعلة الايلاد أوجبت هذين المتضائفين.

---

١ — تقدم بسطه تحت مبحث «فساد القول بأن المفعول عين الفعل»، ص ٢٢٩-٢٣٣.

فان قيل: أراد أن الأمور الاضافية لا توجد إلا بوجود المضافين وإن كان أحدهما مستقلا بوجود المضافين، قيل: عن هذا جوابان: أحدهما: بأنه لم يرد هذا. ولو أراده لم ينفعه، وكان خطأ. فهذه ثلاثة أجوبة.

المراد بكلامه أن العلة لا تستقل باقتضاء العلية

وذلك أن كلامه فى وجود علية العلة هو حصل بالعلة وحدها، أو بها وبالمعلول؟ فلا بد أن يدخل صورة الدعوى فى دليله. ولفظه تقدم، قال فيه: «وبيانه أن ماهية العلة وحدها لا تكفى (٤١٤) فى حصول العلية، لأن العلية[1] أمر إضافى، والأمور الاضافية لا تكفى فى حصولها الشىء الواحد، بل لا بد من حصول كلا المضافين. فاذا لم تكن ذات العلة مستقلة باقتضاء حصول صفة العلية لا جرم لم يكن العلم بذات العلة كافياً فى حصول العلم بالعلية[2]». فقد تبين مراده، وهو أن العلة لا تستقل باقتضاء صفة العلية، بل المقتضى بحصول هذه الصفة العلة والمعلول جميعاً. وهذا باطل. ١٠

ولو قدر أنه أراد أن الأمور الاضافية تتوقف على وجود المضافين وإن لم يكن أحدهما علة بل شرطاً، أى لا توجد الاضافة إلا مع وجود المضافين، لم ينفعه هذا فانه يقول: العلة أوجبت الأمرين معاً، ولم يوجد أحدهما إلا مع الآخر. ويلزمه أن يقول فى العلم مثل ذلك، فيقول: العلم بالملزوم يوجب العلم باللازم وبالملزوم — فان الملزوم هو العلة عندهم فى هذا الموضع واللازم هو المعلول. ١٥

لا تتوقف كل اضافة على وجود المضافين فى آن واحد

ثم إنه لا يسلم له أن كل إضافة تتوقف على وجود المضافين فى آن واحد. فان التقدم والسبق ونحو ذلك من الأمور الاضافية توجد قبل وجود أحد المضافين. وكذلك علية العلة التى ليست تامة توصف بها العلة قبل وجود المعلول. وهى التى يسميها الفقهاء «الأسباب». فيقال «ملك النصاب سبب لوجوب الزكوة». والسببية من الأمور الاضافية، (٤١٥) والنصاب موصوف بها قبل وجوب الزكوة. وكذلك ٢٠ يقال «هذا موجود قبل هذا»، أو «هو متقدم على هذا»، أو «هو أسبق من هذا».

---

١ — العلية: فى الأصل «العلة». ٢ — بالعلية: فى الأصل «بالعلة».

ومثل هذا كثير.

الطريق التاسع

التصور التام للملزوم يستلزم العلم باللازم

أنه قال «إن ذات العلة والمعلول — يعنى اللازم والملزوم — بغير وسط عند تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر». فيقال: هذا أول الدعوى، فانه إن أراد بالتصور «التام» الذى يحصل معه تصور الملزوم فهذا حق. ولكن لا ينفعه، فانه ادعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وأيضاً فانا نلزمه مثل ذلك فى جميع الملزومات أنها متى تُصورت تصور اللازم، وهو باطل. وأيضاً، فانا نحن نلتزم مثل ذلك فى «التصور التام»، فنقول فى جميع اللوازم: متى تصور الملزوم تصوراً تاماً يحصل به تصور الملزوم حصل معه العلم بأن هذا لازم. وإن لم يحصل هذا التصور لم يجب العلم باللازم فى شىء من الأمور، كما سيأتى ذكر ذلك. ١٠

وقوله «متى تصورنا حقيقة العلة وحقيقة المعلول امتنع عند ذلك أن لا نصدق بثبوت أحدهما للآخر» إن أراد «التصور التام» فهذا مشترك بين جميع اللوازم. وإن أراد غيره فالحكم ممنوع. وهو إنما ادعى أن مطلق عقل الماهية يوجب ذلك. وقد بيّنا أن عقلها أو تصورها ينقسم إلى «تام» و «غير تام»، وأن ما ذكره إنما يلزم فى «التام». ١٥

الطريق العاشر

يلزم أنه متى تصور شيئاً تصور جميع لوازمه

أن يقال: (٤١٦) إن كنت تعنى باللزوم البيّن هذا فهكذا يفسر به لازم اللازم، فيقال: إذا تصور اللازم الأول، وتصور لازم لازمه، امتنع حينئذ أن لا يعرف أن أحدهما علة للآخر. فيلزم ما فررت منه، وهو أنه متى تصور شيئاً تصور جميع لوازمه.

الطريق الحادى عشر ٢٠

إذا عرف لزوم اللازم الأول عرف لزوم سائر اللوازم

قوله «وإذا أثبت أن تصور العلة إنما يوجب التصديق بثبوت المعلول القريب عند تصور المعلول، ثم من الجائز أن لا يحصل تصور المعلول عند تصور العلة، لا جرم لا يلزم من العلم بحقيقة العلة العلم بكل اللوازم القريبة والبعيدة». فيقال له: أنت فرّقت

بين اللوازم القريبة والبعيدة بأن القريبة ما كان بيّن اللزوم ، وادعيت أن ما كان بين اللزوم ، وهو ما ثبت بغير وسط ، يجب أن يعلم إذا تصور الملزوم فلا يفتقر إلى وسط ، وقد فسرت ذلك فى آخر الأمر بأن المراد إذا تصور الملزوم واللازم جميعاً فيجب أن يعلم الملزوم. فيقال لك : وهكذا أيضاً إذا تصور اللازم الأول ولازمه الثانى فقد تصور الملزوم ولازمه القريب ، فيجب أن يتصور لزومه له ، وقد كان تصور لزوم الأول. فيلزم ما فررت منه من أنه إذا عرف لزوم الأول عرف لزوم سائر اللوازم. فاذا شرطت فى العلم بلزوم الأول حضورهما جميعاً فكذلك فاشرطه فى العلم بلزوم الثانى ، وإن حذفت الشرط فى الثانى فاحذفه من الأول حتى يكون الكلام عدلا.

بطلان دليل الفرق بين الأوليات والمشهورات

وعلى التقديرين يلزم بطلان الفرق بين لازم ولازم ، بأن هذا بوسط وبأن هذا بغير وسط إذا فسر الوسط بوسط فى نفس الأمر ؛ وبطلان ما ادعوه من أن اللازم بغير وسط يجب العلم به بلا دليل ، (٤١٧) وأن اللازم بوسط لا يعلم إلا بالعلم بالوسط. فما ادعوه من هذا وهذا باطل. فبطل ما ذكروه من دليل الفرق بين الأوليات والمشهورات. وهو المطلوب.

الطريق الثانى عشر

بطلان قوله بأن العلية مغايرة لذات العلة بموجب قوله

أنه قال فى جواب السؤال الثانى « لا نسلم أن العلية مغايرة لحقيقة ذات العلة ، لكنا ندعى أن تصور حقيقة العلة مع تصور حقيقة المعلول القريب يوجب العلم بكون العلة علة لذلك المعلول ». فيقال : هذا كلام مناقض لما تقدم مع تناقضه فى نفسه. فان العلية إن لم تكن مغايرة لذات العلة بطل قولك « إن ماهية العلة وحدها لا تكفى فى حصول العلية ، لأن العلية أمر إضافى ، والأمور الاضافية لا يكفى فى حصولها الشىء الواحد ». فانها إذا لم تغايرها لم يكن هناك شىء يكون معلولا ، لا للعلة ، ولا لها ولغيرها ، بل ولا هناك شىء يتصور إذا تصورت العلة والمعلول. وإن قيل : هى مغايرة فى العلم لا فى الاعيان فانها أمر عدمى ، قيل : وهذا يبطل قوله « فان العدم المحض لا

حصول له فضلا عن أن يفتقر إلى علة لحصوله ، ولكن تصورها فى الذهن يتوقف على المضافين » . وهذا مما قدمنا أنه حق ، وهو مبطل لما قاله .

الطريق الثالث عشر

موجب برهانه أنه من علم شيئاً علم جميع لوازمه

إنهم قد زعموا أن اللوازم مترتبة فى نفسها بالذات مستلزمة للاول ، والثانى مستلزم للثالث ، والثالث للرابع ، وأن ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً لا يحتاج إلى دليل . وقد تناقض تفسيرهم لذلك لتناقض القول فى نفسه . فيقال له : أى شىء قلته فى لزوم الأول للزوم الأول يقال فى اللازم الثانى للاول سواء بسواء من كل وجه . وحينئذ ، (٤١٨) فأى شى فسرت به العلم بلزوم الأول لا يفتقر إلى وسط يلزمك مثله فى الثانى . فيكون موجب برهانك أن من علم شيئاً علم جميع لوازمه . وهذا فى غاية الفساد .

فصل — برهان آخر للرازى على هذا التفريق

ثم ذكر برهانا آخر على ما ادعاه من أن ما كان لزومه بغير وسط كان بيّناً ، فقال :

> برهان آخر : وهو أنا إذا عقلنا ماهية فانه تبقى بعض لوازمها مجهولة ويمكننا تعرّف تلك اللوازم المجهولة . فلو لا وجود لوازم بيّنة الثبوت للشىء وإلا لزم التسلسل ، وإما عدم تعرّف تلك اللوازم . وكلاهما باطلان .

١٥ قال : وهذا البرهان كاف فى إثبات أصل المقصود من أن الصفات اللازمة فى نفسها يلزم بعضها بوسط فى نفس الأمر ، وبعضها بغير وسط . وإنما يدل هذا على أن الانسان قد يتبين له لزوم بعض اللوازم بلا دليل وبعضها لا يتبين إلا بدليل .

الدليل ما كان مستلزماً المدلول

وهذا لا ريب فيه ، لكن « الدليل » كل ما كان مستلزماً للمدلول لا يختص بما يكون علة للمدلول ، ولا بعض اللوازم فى نفس الأمر علة لبعض ، ولا كل ما كان بيّناً لزيد يجب أن يكون بيّناً لعمرو .

الفرق فى الأوليات وغيرها

فتبين أن الفرق الذى ذكره بين « الأوّليات » و « المشهورات » من أن « الأوّلى هو الذى يكون حمله على موضوعه أولا فى الوجودين حملا ثانياً » غلط لا يستقيم ، لا

فى الوجود الخارجى فانه ليس فى اللوازم ترتيب حتى يكون بعضها أوّلا وبعضها ثانياً ، ولا فى الذهن . فان الوسط إنما هو الدليل ، فيعود الفرق إلى أن الأوّليات ما لا يفتقر إلى دليل ، والنظريات ما يفتقر إلى دليل . وهذا كلام صحيح متفق عليه لا يحتاج إلى (٤١٩) ما ذكروه . ولكن هذا يوجب كون القضية أوّلية ونظرية هو من الأمور الاضافية — فقد تكون بديهية لزيد نظرية لعمرو باعتبار تمام التصور . فمتى تصور الشىء تصوراً أتم من تصور غيره تصور من لوازمه ما لم يتصوره ذو التصور الناقص ، فلم يحتج فى معرفته بتلك اللوازم إلى وسط ، واحتاج صاحب التصور الناقص إلى الوسط . وأيضاً فهذا لا يوجب كون المشهورات ليست يقينية ، كما سنذكره إن شاء الله .

لا يحتاج إلى وسط إلا ذو التصور الناقص

١٠

ردّ ابن سينا تفريقهم بين الصفات الذاتية واللازمة

ولفظ ابن سينا فى « إشاراته » قال :

وأما اللازم غير المقوم ويخص باسم « اللازم » . وان كان المقوم أيضاً لازماً فهو الذى يصحب الماهية ، ولا يكون جزءاً منها ، مثل كون « المثلث » مساوى الزوايا لقائمتين .

١٥

قال : وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم ، فكانت ممتنعة الرفع فى الوهم ، مع كونها غير مقومة . وإن كان لها وسط تتبين به علمت واجبة به .

قال : وأعنى بـ « الوسط » ما يقرن بقولنا « لأنه كذا » . وهذا الوسط إن كان مقوّماً للشىء لم يكن اللازم مقوماً له لأن مقوم المقوم مقوم ، بل كان لازماً له أيضاً . فان احتاج الوسط إلى وسط تسلسل إلى غير نهاية ، فلم يكن وسطاً . وإن لم يحتج فهناك لازم بيّن اللزوم بلا وسط . وإن كان الوسط لازماً متقدماً واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوم غير منته فى ذلك إلى « لازم بلا وسط » تسلسل أيضاً إلى غير النهاية . فلا بد فى كل حال من

٢٠

« لازم بغير وسط » ، فقد بان أنه ممتنع الرفع فى الوهم فلا يلتفت إذاً إلى ما (٤٢٠) يقال « إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه فى الوهم » . ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً للآخر أو مفاوتاً .

قلت : مقصوده بهذا الردّ على من قال من المنطقيين « إن الفرق بين الصفة الذاتية والعرضية اللازمة أن ما ليس بذاتى يمكن رفعه فى الوهم فيمكن تصور الموصوف بدون تصوره بخلاف الذاتى » . فتبين أن اللوازم لا بد أن تنتهى إلى لازم بين لا يفتقر إلى وسط ، وذاك يمتنع رفعه فى الوهم إذا تصور الموصوف . وهذا الذى قاله جيّد ، وهو يبطل الفرق الذى هو عمدتهم .

إبطال قولهم اللازم يفتقر إلى علة

ولهم فرق ثان بأن الذاتى ما لا يفتقر إلى علة واللازم ما يفتقر إلى علة ، والعلة هى الوسط . وهذ االفرق أفسد من الذى قبله . فان كون بعض الصفات اللازمة تفتقر إلى علة دون بعض باطل . ثم سواء قيل « يفتقر إلى علة أو وسط » ، وسواء جعل ذلك هو « الدليل » أو هو أيضاً « علة » لثبوته فى الخارج ، فان من اللوازم ما لا يفتقر إلى علة . فبطل هذا الفرق الثانى .

الصفة لا تتقدم على الموصوف أصلا

والفرق الثالث التقدم فى الذهن أو فى الخارج . وهو أن الذاتى ما لا يمكن تصور الموصوف إلا بعد تصوره بخلاف اللازم العرضى فانه متصور بعد تصور الملزوم . والذاتى هو المقوّم . وهذا الفرق أيضاً فاسد . فان الصفة لا تتقدم على الموصوف فى الخارج أصلا . وأما فى الذهن فقد تتصور الصفة والموصوف جميعاً فلا يتقدم تصور الصفة . وبتقدير التقدم فهذا يختلف باختلاف التصور التام والناقص لا باختلاف اللوازم نفسها .

كون الذات متقدمة على الصفات

فعلى (٤٢١) هذه الفروق الثلاثة أو أحدها يعتمدون . حتى الذين صاروا يجعلون المنطق فى أول أصول الفقه من المتأخرين هذا عمدتهم ، كما يذكر ذلك الآمدى ، وابن الحاجب[1] ، وغيرهما . وكلها باطلة . أما التقدم الخارجى فمن المعلوم بصريح العقل

---

١ — ابن الحاجب : هو العلامة جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب

أن الصفة القائمة بالموصوف والعرض القائم بالجوهر لا يعقل تقدمه عليه بوجه من الوجوه. بل إذا اعتبر تقدم عقلى أو غيره فالذات متقدمة على الصفات.

التصور يكون مجملا ومفصلا

وأما فى التصور، فالتصور مراتب متعددة — يكون مجملا ومفصلا. فالانسان قد يخطر له «الانسان» ولا يستحضر شيئاً من صفاته، فهذا تصوره تصوراً مجملا. وقد يخطر له مع ذلك أنه «ناطق»، كما قد يخطر له مع ذلك أنه «ضاحك». وإذا تصور «الحيوان» قد يخطر له أنه «حساس»، كما قد يخطر له أنه «متحرك بالارادة»، وكما يخطر له أنه «متألم أو متلذذ» وأنه «يحب ويبغض». وإذا تصور أن الانسان «حيوان ناطق» ولم يتصور «الحيوان» مفصلا لم يكن قد تصور «الانسان» مفصلا. فما من صفة لازمة إلا ويمكن وجودها فى التصور المفصل، وحذفها فى التصور المجمل.

بطلان جعل الذاتى ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصوره

وحينئذ، فقول القائل «إن الذاتى ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصوره» إن ادعاه فى كل تصور فهذا باطل. وهو ممن يسلم بطلانه، فانه يقول «قولك عن الانسان إنه حيوان ناطق حدّ تام يفيد تصور حقيقته»، ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلة. فانه لم يستحضر فى ذهنه أن «الحيوان» هو «الجسم الحساس النامى المتحرك بالارادة». (٤٢٢) فثبت أنهم يجعلونه متصوراً لحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل. فلا يجب فى كل ذاتى أن يتقدم تصوره المفصل. ١٥

وأما التصور المجمل فلا يجب فيه استحضار شىء من الصفات. وتصور «الانسان» مجملا كتصور «الحيوان» مجملا. ومعلوم أن الموصوف يشاركه غيره فى صفات ويفارقه فى صفات. فاذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكم محض. وإذا كانت حقيقة «الانسان» عندهم متصورة بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل علم أن ما ذكروه من أن ٢٠

(بقية التعليق السابق) (كان أبوه حاجباً للأمير عز الدين الصلاحى)، المقرى، النحوى، المالكى، الأصولى. الفقيه، صاحب التصانيف المنقحة. صنف «الكافية» فى النحو، و «الشافية» فى التصريف، و «منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل» فى أصول الفقه، ط. بمصر سنة ١٣٢٦. توفى بالاسكندرية سنة ٦٤٦ هـ.

الذاتى ما لا يمكن تصور الموصوف بدونه باطل . وإن أكتفوا بالتصور المجمل فمن تصور « الانسان » مطلقاً فقد دخل فى جميع ذلك صفاته . وبسط هذا له موضع آخر.

خلاصة أبحاث النوع الاول

والمقصود هنا الكلام على ما فرقوا به بين « الأوليات » و « المشهورات » من أن الأوّليات ليس بين الموصوف وصفته وسط فى نفس الأمر بخلاف غيره . وقد تبين ٥ بطلان هذا الفرق طرداً وعكساً ، وأنه قد يكون من اللوازم التى لا وسط لها فى نفس الأمر ما يفتقر إلى دليل ، ومن اللوازم التى يدعون افتقارها إلى وسط ما يعلم ثبوته بلا دليل. وأن التفريق بين اللوازم بوسط فى نفس الأمر باطل . وأن الوسط الذى هو الدليل يختلف باختلاف أحوال الناس ، ليس هو أمراً لازماً للقضايا . فهذه عدة أوجه من هذا الطريق[1] (٤٢٣) الأول .

١٠ النوع الثانى

لا دليل على دعواهم أن المشهورات ليست من اليقينيات

النوع الثانى أن يقال: المراد بِـ « المشهورات » عندهم هي القضايا العلمية كلها ، مثل كون العدل حسناً والظلم قبيحاً ، والعلم حسناً والجهل قبيحاً ، والصدق حسناً والكذب قبيحاً ، والاحسان حسناً ، ونحو ذلك من الأمور التى تنازع الناس هل يعلم حسنها وقبحها ١٥ بالعقل أم لا .

المثبتة والنفاة للحسن والقبح العقليّين

كثرة الطوائف القائلين بالتحسين والتقبيح

وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين ، لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم. بل القائلون بالتحسين والتقبيح من أهل السنة والجماعة من السلف والخلف ، كمن يقول به من الطوائف الأربعة وغيرهم ، يثبتون القدر والصفات ٢٠ ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلةُ أهلَ السنة ، ويقولون مع هذا باثبات الحسن والقبح العقليين . وهذاقول الحنفية ، ونقلوه أيضاً عن أبى حنيفة نفسه . وهو قول كثير من المالكية ، والشافعيه ، والحنبلية ؛ كأبى الحسن التميمى[2] ، وأبى الخَطّاب ، وغيرهما

١ ــ الطريق الأول : الظاهر أن يقال « النوع الأول » .

٢ ــ أبو الحسن التميمى : هو أبو الحسن

من أئمة أصحاب أحمد؛ وكأبي عليّ بن أبي هُرَيْرة[١]، وأبي بكر القفّال الشّاشي[٢]، وغيرهما من الشافعية؛ وكذلك من أصحاب مالك؛ وكذلك أهل الحديث، كأبي نصر السِجزي[٣]، وأبي القاسم سَعْد بن علي الزَّنجاني[٤]، وغيرهما.

كون نفيه من البدع التي حدثت زمن الأشعري

بل هؤلاء ذكروا أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الاسلام في زمن أبي الحسن الأشعَري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجَهْم بن صَفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي. قالوا: وإلا فنفي الحُسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله (٤٢٤) أحد من سلف الأمة ولا أئمتها. بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام، وبيان حكمة الله في خلقه وأمره، وبيان ما فيما أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة.

حجة الآمدي على نفيه وردها

والنفاة ليس لهم حجة على النفي أصلا. وقد استقصى أبو الحسن الآمِدِي ما ذكروه من الحجج، وبيّن أنها عامّتها فاسدة. وذكر هو حجة أضعف من غيرها، وهو أن «الحسن والقبح عرض، والعرض لا يقوم بالعرض». فان إثبات هذا لا

(بقية التعليق السابق) عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سليمان بن الأسود التميمي، احد الفقهاء الحنابلة. صحب أبا القاسم الخرقي، وصنف في الأصول، والفروع، والفرائض. توفي سنة ٣٧١ هـ.

١ ــ ابن أبي هريرة: هو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي البغدادي، الفقيه القاضي، أحد شيوخ الشافعيين. شرح «مختصر المزني»، وله مسائل في الفروع. درس ببغداد، وكان معظماً عند السلاطين والرعايا. توفي سنة ٣٤٥ هـ.

٢ ــ القفال الشاشي: هو أبو بكر محمد بن علي بن إسمعيل القفال الكبير الشاشي، الفقيه الشافعي إمام عصره، كان فقيها، محدثا، أصولياً، لغوياً، شاعراً. هو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وله شرح «الرسالة» للشافعي، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاد ما وراء النهر. والشاشي نسبة إلى الشاش مدينة وراء نهر سيحون. توفي سنة ٣٦٥ هـ.

٣ ــ أبو نصر السجزي: هو الحافظ أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوايلي البكري السجزي ــ نسبة إلى سجستان ــ نزيل مصر. كان متقناً مكثراً بصيراً بالحديث والسنة، واسع الرواية. له كتاب «الابانة في القرآن» ــ كذا في «شذرات الذهب» وفي «كشف الظنون» «الابانة في الحديث». توفي سنة ٤٤٤ هـ.

٤ ــ أبو القاسم الزنجاني: هو الحافظ أبو القاسم سعد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين الزنجاني، نزيل الحرم، كان حافظاً، قدوة، علماً، ثقة، زاهداً. إمام كبير عارف بالسنة، توفي سنة ٤٧١ هـ.

يحتاج إلى قيام العرض بالعرض كما توصف الأعراض بالصفات ، وجميع ذلك قائم بالعين الموصوفة ، فنقول « هذا سواد شديد » و « هذه حركة سريعة وبطيئة » . وهم يسلمون أن كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص ، أو ملائماً للفاعل أو منافراً له ، قد يعلم بالعقل . وهذه صفات للفعل ، وهي قائمة بالموصوف .

٥ ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف ، وأن معنى كون الحسن « صفة ذاتية له » هذا معناه . وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون الشيء حسناً في حال قبيحاً في حال ، كما يكون نافعاً ومحبوباً في حال وضاراً[١] وبغيضاً في حال . والحسن والقبح يرجع إلى هذا ، وكذلك يكون حسناً في حال وسيّئاً في حال باعتبار تغير الصفات .

إثباته في أفعال العباد وفي حق الله

والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم . وهذا مما لا ريب (٤٢٥) فيه أنه يعرف بالعقل . ولهذا اختار الرازي في آخر أمره أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد . وأما إثبات ذلك في حق الله تعالى فهو ينبنيّ على معنى محبة الله ورضاه ، وغضبه وسخطه ، وفرحه بتوبة التائب ، ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع ، وهل ذلك صفات ليست هي الارادة كما اتفق عليه ١٥ السلف والأئمة ، أو ذلك هو الارادة بعينها كما يقوله من يقوله من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم .

بيان أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات

النزاع بين الفلاسفة في القول بالحسن والقبيح

والمقصود هنا ذكر هذه القضايا المشهورة من بني آدم كلهم ، كقولهم « العدل حسن وجميل وصاحبه يستحق المدح والكرامة ، والظلم قبيح مذموم وصاحبه يستحق ٢٠ الذم والاهانة » ، فان هؤلاء نفوا كونها من اليقينيات . وهذا يستلزم أن لا يقول الفلاسفة بالحسن والقبح العقليين ، إذ لم يكن في العقل قضية برهانية علمية . ومن الناس

١ — قد بحث العلامة ابن القيم رحمه الله في هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً لا مزيد عليه في « مفتاح دار السعادة » ، وأورد جميع حجج النفاة ، ثم أبطلها بأكثر من ستين وجهاً . أنظر ج ٢ ، ص ٢٦-١٣٣ .

من حكى عنهم القول بذلك. والتحقيق أنهم فى ذلك متنازعون مضطربون، كما فى أمثال ذلك.

فنقول : دعوى المدعى أن هذه القضايا ليست من اليقينيات دعوى باطلة، بل هذه من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل. وذلك أن التصديق مسبوق بالتصور، فينبغى أن ننظر معنى قولنا « العدل حسن والظلم قبيح »، ثم ننظر فى ثبوت هذا المحمول لهذا ٥ الموضوع، ولنتكلم فى عدل الناس وظلمهم.

فساد جعلهم التجريبات يقينية دون المشهورات

فنقول : الناس إذا قالوا (٤٢٦) « العدل حسن والظلم قبيح » فهم يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة تحصل لها بوجوده لذة وفرح، نافع لصاحبه ولغير صاحبه، تحصل به اللذة والفرح وما تتنعم به النفوس. وإذا قالوا « الظلم قبيح » فهم يعنون به أنه ضارّ لصاحبه ولغير صاحبه، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم وما تتعذب به النفوس. ١٠ ومعلوم أن هذه القضايا هى فى علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة أعظم من أكثر قضايا الطب، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء. فلِمَ كانت التجريبات يقينية، وهذه التى هى أشهر منها وقد جرّبها الناس أكثر من تلك لا تكون يقينية ؟ مع أن المجرّبين لها أكثر وأعلم وأصدق، وجزئياتها فى العالم أكثر من جزئيات تلك، والمخبرين بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق. ١٥

التفاضل بين التجريبات والمشهورات

فالانسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والاحسان، والسرور بذلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل. والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم ذلك يجدون فى أنفسهم من اللذة والفرح والسرور بعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن ما لا يجدونه فى الظلم والكذب والجهل والاساءة. ولهذا يجدون فى أنفسهم محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء له، وهم ٢٠ مفطورون على محبة ذلك واللذة [به] لا يمكنهم دفع ذلك (٤٢٧) عن أنفسهم، كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب والألم بالجوع والعطش. فلِمَ كانت تلك القضايا من اليقينيات المعلومة بالحس والعقل كالتجربة وغيرها، ولم تكن هذه من القضايا

العقلية المعلومة أيضاً بالحس والعقل والأمر فيها أعظم؟ واللذة التي توجد بهذه لذة روحانية عقلية شريفة، والانسان كلما كمل عقله كانت هذه اللذة أحب إليه من تلك اللذة.

إثباتهم اللذة العقلية المبنية على المشهورات

ثم الفلاسفة أثبتوا معاد الأرواح واللذة العقلية، وهي مبنية على هذه القضايا التي سموها «المشهورات». فان لم تكن معلومة كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم. بل يقولون ما يقوله غيرهم من أن اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الظاهرة، ويدعون الضرورة في إثبات لذة وراء اللذات الحسية الظاهرة. وإذا كانت اللذة إما إدراك الملائم كما قد يزعمونه، أو هي تابعة ولازمة لادراك الملائم كما يقوله غيرهم وهو الصحيح، فمعلوم أن العلم والعدل والصدق والاحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتذين بذلك، بل يكون التذاذهم بذلك أعظم من غيره. وهذا معنى كون الفعل حسناً، ومعنى كونه قبيحاً ضد ذلك.

اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على العقليات

وإذا تُصور معنى الحسن والقبح عُلم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات، فانها (٤٢٨) مما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة. بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يذكرونه. وقد يعيش طوائف من الناس زماناً ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم، كقول القائل «النفي والاثبات لا يجتمعان»، وإن كان يُعلم أن هذا الشيء المعيّن إذا كان موجوداً لم يكن معدوماً لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلية. بل وقد لا يخطر لهم[1] تقدير اجتماع وجوده وعدمه، فان هذا التقدير ممتنع فلا يخطر لأكثر الناس. ولا توجد طائفة إلا وهي تحسّن العدل والصدق والعلم والاحسان وتقبّح ضد ذلك.

كون الحكمة العملية مبنية على هذه

وأيضاً فـ«الحكمة» عندهم وعند سائر الأمم نوعان: علم وعمل. وهذه: «الحكمة» عند المسلمين. قال مالك رحمه الله «الحكمة: معرفة الدين والعمل به». ولذلك قال ابن قُتَيْبَة[2] «الحكمة عند العرب العلم والعمل». والحكمة العملية عندهم وعند غيرهم

---

١ — لهم: في الأصل «له». ٢ — ابن قتيبة: هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، النحوي، اللغوي، الكاتب، صاحب «أدب الكاتب». كان فاضلا ثقة سكن بغداد وحدث بها، ⟵ له بقيه

تتضمن علم الأخلاق ، وسياسة المنزل ، وسياسة المدنية . ومُبنى ذلك كله على هذه القضايا المشهورة . بل وكل عمل يؤمر به فلا بد فيه من العدل . فالعدل مأمور به فى جميع الأعمال ، والظلم منهى عنه نهياً مطلقا .

أوجب الله العدل لكل أحد على كل أحد

ولهذا جاءت أفضل الشرائع والمناهج بتحقيق هذا كله وتكميله . فأوجب الله العدل (٤٢٩) لكل أحد على كل أحد فى كل حال ، كما قال تعالى : يٰأيها الذين ءامنوا كونوا قوّٰمينَ بالقِسط شُهَدَآءَ لله ولو على أنفسكم أوِ الوالِدَين والأقرَبينَ ج إن يَكُنْ غَنِيّاً أوفَقِيْراً فالله أولىٰ بهما قف فلا تَتَّبِعوا الهوى أن تَعدِلوا ــ النساء ٤ : ١٣٥ . وقال تعالى: يٰأيها الذين ءامنوا كونوا قَوّٰمينَ لِله شُهَدَآءَ بالقسط ز ولا يَجرِمَنكم شَنَٔانُ قوم ــ أى ، يحملنكم بغض قوم كعدوّكم الكفار ــ على ألّا تعدِلوا ط اِعْدِلوا قف هو أقرب للتقوى ــ المائدة ٥ : ٨ . وقال تعالى: لقد أرسلنا رُسُلَنا بالبَيِّنٰت وأنزلنا معهم الكتٰب والميزان ليقوم الناس بالقسط ــ الحديد ٥٧ : ٢٥ . وقال تعالى: إن الله يأمركم أن تُؤدُّوا الأمٰنٰت إلى أهلها وإذا حَكَمتم بين الناس أن تَحكُموا بالعدل ــ النساء ٤ : ٥٨ . وقال تعالى: إن الله يأمر بالعدل والاحسان وإيتآئ ذى القُربىٰ وينهىٰ عن الفحشآء والمُنكر والبَغْى ج يَعِظُكم لعلكم تذكّرون ــ النحل ١٦ : ٩٠ . ومثل هذا كثير . ١٠

حديث أبى ذر العظيم القدر

وكذلك تحريم الظلم بمجموع أنواعه كثير فى النصوص الالٰهية ، حتى فى الحديث الالٰهى ــ حديث أبى ذَرٍّ ــ الذى رواه مسلم فى صحيحه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيما يرويه عن ربه [تبارك وتعالى] أنه قال : « يا عبادى ! إنى حرّمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرّماً فلا تظالموا . يا عبادى ! إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أبالى فاستغفرونى أغفر لكم . يا عبادى ! كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم . ياعبادى ! كلكم عارٍ إلا من كسوته فاستكسونى أكسُكم . ٢٠ يا عبادى ! كلكم ضالّ إلا من هديته فاستهدونى أهدكم . يا عبادى ! إنكم لن تبلغوا ضَرّى فتضرونى ولن تبلغوا نفعى فتنفعونى . يا عبادى ! لو أن أوّلكم وآخركم وإنسكم

(بقية التعليق السابق) وتصانيفه كلها مفيدة ، منها « غريب القرآن » و « غريب الحديث » . توفى سنة ٢٧٦ ﻫ .

(٤٣١) وجنكم كانوا على أتقى[1] قلب رجل [واحد] منكم ما زاد ذلك فى مُلكى شيئاً. يا عبادى ! لو أن أوّلكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل [واحد] منكم ما نقص ذلك من ملكى شيئاً. يا عبادى ! لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى فأعطيت كل إنسان منهم مسألته ما نقص ذلك من ملكى إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه المخيط. يا عبادى ! إنما هى أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه ».[1]

والمقصود أن الحكمة العملية كلها مبنية على هذه القضايا. والنفس لها قوتان: العلمية والعملية، والعمل لا بد أن يكون بعلم. فان لم تكن هذه القضايا معلومة لم يكن شىء من الحكمة العملية معلوماً، ولا شىء من الأعمال والأخلاق المحمودة والمذمومة معلوماً.

مطالبتهم بالدليل على الدعوى

وهذا مع ما فيه من المناقضة لما يقولونه هم وغيرهم من العقلاء، فهو مكابرة ظاهرة. مع أنا فى هذا النوع من الكلام لم نقصد إقامة الدليل على فساد قولهم، بل صوّرناه لتعلم حقيقته، وطالبناهم بالدليل على أن هذه المشهورات ليست يقينية، فانهم لم يذكروا على ذلك دليلاً أصلا. وسنتكلم على ما توهموه دليلا من

النوع الثالث

فى بيان كون المشهورات من جملة القضايا الواجب قبولها

كون القضايا أولية أو غير أولية أمر اضافى[2]

قولهم « هذه القضايا ليست (٤٣١) بأوّلية » لما ذكروه من الفرق بين الأوّلى

---

١ ــ الحديث أخرجه مسلم فى البر والصلة، وأخرجه أيضاً، أحمد، والترمذى، وابن ماجه، من طريق آخر. والحديث يحتوى على عشر جمل، وترتيبها ولفظها كما هنا يختلف عن لفظ مسلم فى مواضع. فالجملة الثانية هنا هى الجملة الخامسة فى مسلم، والخامسة هنا هى الثانية هناك. وليس فى لفظ مسلم « ولا أبالى » وإنما يوجد فى لفظ الترمذى. وفى مسلم « كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر ». وللمصنف شرح هام لهذا الحديث، طبع فى الجزء الأول من مجموعة فتاواه، ط. مصر، سنة ١٣٢٦، ص ٣٣٦-٣٧٢، وأعيد طبعه فى الجزء الثالث من « مجموعة الرسائل المنيرية » ط. مصر، سنة ١٣٤٦، ص ٢٠٥-٢٤٦. وهو شرح يشرح الصدر لفهم أصول الدين، يتحتم درسه وتدريسه على كل مسلم يهمه معرفة حقيقة الاسلام. قال المصنف رح: « هذا الحديث قد تضمن من قواعد الدين العظيمة فى العلوم والأعمال، والأصول والفروع ». وهو

وغيره . قد تقدم بطلان هذا الفرق ، ولكن نحن نسلم أن من القضايا ما يكون بديهياً أوّلياً لبعض الناس أو لكلهم ويكون بمجرد تصور طرفى القضية موجباً للحكم ، لكن ليس علة ذلك كون المحمول لازماً للموضوع بلا وسط فى نفس الأمر كما ذكر ذلك الرازي ونحوه ، وإن كان هذا لم نجده فى كلام ابن سينا وأمثاله ، بل الوسط عنده الدليل كما تقدم . بل ولا ذلك أمراً لازماً للقضية ، بل قد تكون بديهية لزيد ونظرية لعمرو بحسب المتصور لتمامه ونقصانه . ٥

وهذا مما قد تنازع فيه بعضهم ، ويدّعون أن كل ما كان أوّليّا لزيد فهو أوّلى لغيره ، كما يدل كلامهم على ذلك . وأن الآدميين يشتركون فى العلم بكل ما هو أوّلىّ لكل شخص منهم ، لأنها موجب العقل ، والعقل مشترك . وهذا القول وإن كنا نبطله ونقول : القضية قد تكون ضرورية لزيد نظرية لعمرو . وكذلك غير ذلك من القضايا قد تكون المتواترة لهذا محسوسة لهذا ، والمجرّبة لهذا معلومة بالاستدلال لهذا ، ونحو ذلك . ١٠

هي من الواجب قبولها وإن لم تكن أولية

وإذا كان كذلك فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أوّلية أو ليست أوّلية ، ولا أنها أوّلية لجميع الناس أو لبعضهم ، بل المقصود أنها من جملة القضايا الواجب قبولها التى يجب التصديق بها وتكون مادّة للبرهان . فانهم جعلوا المعتقدات ثلاثة : الواجب قبولها ؛ والمشهورات ، والوهميات . (٤٣٢) والمقصود هنا أن المشهورات العامة ، مثل حسن العدل وقبح الظلم ، هى من الواجب قبولها ، وإن لم نقل هى أوّلية . فان الواجب قبولها قد جعلوها أصنافاً : أوليات ، ومشاهدات ،[1] ومجربات ، وحدسيات ، ومتواترات ، وقضايا قياساتها معها . ١٥

وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بدون كثير من المجربات ، والحدسيات ، ونحو ذلك ، فتكون مادة للبرهان اليقينى كالمتواترات والمجربات . فان المتواترات ٢٠

(بقية التعليق السابق) الحديث الرابع والعشرون من «شرح خمسين حديثاً» لابن رجب الحنبلي .

١ — مشاهدات : فى الأصل «مشهورات» .

والمجربات ليست أوّليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجربات، والعلم بها والتصديق بها فى نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من[1] العلم بكثير من المجربات والمتواترات التى تواترت عند بعض الأمم دون بعض.

كونها عاديات لا ينافى كونها يقينيات

وبهذا الاعتبار فلم يذكروا حجة على أنها ليست من اليقينيات. فان قولهم «موجب الحكم بها العادات، أو الأحوال النفسانية، أو مصلحة النظام» هذا لا ينافى كونها يقينية، بل هو دليل على ذلك كما سنذكره إن شاء الله تعالى. فان المجربات كلها عاديات، فكونها عاديات لا ينافى كونها يقينيات. وكذلك كون قوى النفس تقتضيها، فان هذا يدل على الملائمة والمنافرة، وهذا هو معنى الحسن والقبح، فذلك لا ينافى كونها قضايا صادقة معلومة الصدق. وكذلك كون نظام العالم مربوطاً بها لا ينافى كونها صادقة معلومة. فليس فيما ذكروه ما ينافى العلم بها، ولا يُدّعى كونها أوّلية ١٠ بالمعنى الذى ذكروه كما لا يدعى ذلك فى المجربات والمتواترات. وذلك لا ينافى كونها من اليقينيات.

النوع الرابع

خاصّة العقل والفطرة استحسان الحَسَن واستقباح القبيح

كلام ابن سينا فى المشهورات كما تقدم

النوع الرابع أن يقال: قوله «لا عمدة لها إلا الشهرة. وهو أنه لو خُلّىَ الانسان وعقله المجرد، ووهمه، وحسّه — إلى قوله — لم يقض بها الانسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسّه. مثل حكمنا بأن «سلب مال الانسان قبيح» وأن «الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه»».

قضاء العقول بقبح سلب المال ظلماً

فيقال: لا نسلم هذا، فان هذا دعوى مجرّدة. وقوله «سلب مال الانسان قبيح» لفظ عام، وقد يسلب ماله بعدل، وقد يسلب بظلم. والكلام فيما إذا علم الانسان أنه سلب ماله ظلماً، مثل أن يعلم أن الاثنين المشتركين فى المال من كل (٤٣٣) وجه استولى أحدهما على الآخر فسلبه أكثر من نصف ونحو ذلك. فان عقول العقلاء قاطبة

[1] — من: فى الأصل «فى».

وأوهامهم تقضى بقبح هذا .

تفسير « الوهم » لابن سينا

أما الوهم فانه قد فسّره بقوله فى « الاشارات » :

وأيضاً فان الحيوانات[1] ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدّية من طريق الحواس ، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب[2] غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى فى النعجة[3] غير محسوس ، إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده[4]. فعندك قوّة هذا شأنها .

أكبر حاكم على النفوس الوهم

فهذه القوّة التى سمّوها « الوهم » هى التى يدرك بها الانسان صداقة الصديق وعداوة العدو ، ويدرك بها كل من الزوجين ما فى الزوج الآخر من الأمر المحبوب ، وبها يميل الانسان إلى غيره وبها ينفر عنه . ولهذا يقولون « أكبر حاكم على النفوس الوهم » .

كون النفوس مجبولة على استحسان الحسن

ومعلوم أن هذه القوة تميل إلى الشخص الذى تعلم أنه عادل صادق محسن ، وتنفر عن الشخص الذى تعلم أنه كاذب ظالم مسىء ، بل تميل إلى هذا الشخص وإن لم يصل إليها من جهته نفع وضر . والنفوس مجبولة على محبة العدل وأهله وبغض الظلم وأهله . وهذه المحبة التى فى الفطرة هو المعنى بكونه حسناً ، وهذا البغض هو المعنى بكونه قبيحا . كما يقال فى الصورة الظاهرة « هذا حسن » و « هذا قبيح » . فالحسن الظاهر ما يحسه الحسّ الظاهر ، والحسن الباطن ما يحسه القلب الباطن . وإذا كانت النفوس مجبولة على محبة هذا وبغض هذا فهذا معنى الحسن والقبح . فكيف يقال « لو تُرك الانسان وحسّه وعقله ووهمه لم يقض بها » ، ونفوس بنى آدم مجبولة على استحسان هذا واستقباح هذا ؟

أخص صفات العقل التمييز بين الحسن والقبيح

وأما العقل فأخص صفات العقل عند الانسان أن يعلم الانسان ما ينفعه ويفعله ويعلم ما يضره ويتركه . والمراد بالحَسَن هو النافع ، والمراد بالقبيح هو الضارّ . فكيف يقال إن عقل الانسان لا يميز بين الحَسن وبين القبيح ؟ وهل أعظم تفاضل

---

١ — فان الحيوانات : فى الأصل « فالحيوانات » ، والتصحيح من نسخة « الاشارات » المطبوعة بالعجم . وهذه العبارة من النمط الثالث فى « النفس الأرضية والسماوية » . ٢ — فى الأصل « إدراك الذئب معنى فى الشاة » . ٣ — فى الأصل « فى النعجة معنى » . ٤ — بما يشاهده : فى الأصل « فاما هذه » .

العقلاء إلا بمعرفة هذا من هذا ؟ بل وجنس النـاس يميل إلى من (٤٣٤) يتـصف بالصفات الجميلة ، وينفـر عمن يتـصف بالقبائح . فذاك يميل جنس الانسـان إلى سمع كلامه ورؤيته ، وهذا ينفر عن رؤيته وسمع كلامه .

النـوع الخـامس

فى بيان كون هذه المشهورات معلومة بالفطرة

٥

النوع الخامس : إن مبادى هذه القضايا أمر ضرورى فى النفوس ، فانها مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرهـا ، والمـراد بالحسَن ما يلائمها وبالقبيح ما يضرها . وإذا كانت مفطورة عـلى حب هـذا وبغض هـذا فالمراد بقولنـا « حسَن » أنه ملائم نافع ، والمراد بقولنا « قبيح » أنه ضارّ مؤذٍ . وهذا أمر فطرى . فعلم أن الناس بفطرهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم . ١٠

النـــوع السادس

فى بيان كون الموجب لاعتقاد هذه المشهورات من لوازم الانسانية

النوع السادس أن يقال : لولم يكن لهذه القضايا مبدأ فى قوى الانسان لم تشتهر فى جميع الأمم ، فان المشهور فى جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب فى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم . فعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم . وذلك ١٥ لا يكون إلا من لوازم الانسانية ، فان الأمم لم تشترك كلها فى غير لوازم الانسانية .

النـــوع السابع

رد ابن سينا على نفسه فى قوله بأن المشهورات لا تدرك بقوى النفس

قضاء العقل المحتم

النوع السابع : قوله « لو توهّم الانسـان بنفسه أنه خلق دفعة تامّ العقل ولم يسمع أدباً ولم يُطع انفعالا نفسانياً ولا خُلقاً لم يَقض فى أمثاله بشىء » . هذا ممنوع . بل ٢٠ إذا كان تامّ العقل علم أن العلم والعدل والصـدق ينفعه وتصلح به نفسه وتلتذّ ، وأن الـكذب والظلم يضرّه ويُفسد نفسه ويؤلمهـا ، ولو قُدر أنه لا يُعْـلِمُ به أحـد[١] غيرُ

[١] ــ أحد : فى الأصل « أحد هناه »

علم العقل بأنه إذا ظَلَمَ أبغضه الناس وعادوه وغيرُ عليه بأن الله يعاقبه.

العقل لا يلتذ بالقبيح

فان قيل: الانسان يلتذ بما يراه قبيحاً كما قد يلتذ بما يأخذه ظلماً فيأكله ويشربه، قيل: وإن التذّ بدنه فان قلبه وعقله لا يلتذّ بذلك، بل يلتذ إذا عدل. وإن قُدر أنه يلتذ به لذة حاضرة فانه يتألم لقبح عاقبته عنده. وإذا لم يتألم فلغيبة عقله عن إدراك المؤلم، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لغيبة عقله عن إدراكها.

٥

اعتراف ابن سينا بذلك

وهذا مما قد ذكره ابن سينا نفسه، فقال فى (٤٣٥) نمط «البهجة والسعادة»[1]:

إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية[2] هى الحسّية، وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية.

التذاذ الانسان بالغلبة والحشمة

وقد يمكن أن ينبّه[3] من جملتهم من له تمييز ما فيقال له: أليس ألذّ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها؟ وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما — ولو فى أمر خسيس كالشطرنج والنرد — قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية. وقد يعرض منكوح ومطعوم [لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه][4] فى صحبة حشمه[5] فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة، [فيكون مراعاة الحشمة][6] آثر وألذّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم.

١٥

التذاذه بالايثار

وإذا عرض للكرام من الناس[7] الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى[8] حيوانى متنافس[9] فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى[10] الانعام به.

---

١ — نمط «البهجة والسعادة»: هو النمط الثامن من قسم الالهيات من كتاب «الاشارات» لابن سينا. وهذا القسم يحتوى على عشرة أنماط، وقد طبع بالعجم مع شرحه لنصير الدين الطوسى مع الحواشى الكثيرة سنة ١٢٨١ هـ طبعاً متقناً على الحجر، وبها قابلنا العبارة التالية وصححناها. وطبع أيضاً مع زيادة شرح الرازى عليه بمصر بالمط. الخيرية سنة ١٣٢٥ طبعاً غير معتنى به.

٢ — ص (فى الأصل): المستعملة. ٣ — ص: ينبه. ٤ — لا توجد فى ص.

٥ — ص: فى صحبه وحشمه. ٦ — لا توجد فى ص. ٧ — ص: لكرام الناس.

٨ — ص: بشهى. ٩ — ص: يتنافس. ١٠ — ص: على.

التـذاذه بالحمد والثناء

وكذلك[١] فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه. ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين، وربما اقتحم الواحد على عدد ذَمٍّ[٢] ممتطياً ظهر الخطر[٣] لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميّت.

التـذاذ الحيوانات

فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية. وليس ذلك فى[٤] العاقل فقط، بل وفى[٤] العُجم من الحيوانات. فان من كلاب الصيد ما يقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه، وربما حمله إليه. والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها[٥].

١٠ فاذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية[٦]؟

كلامك حجة عليك

فيقال له: هذا[١] كله حجة عليك فى قولك «إن استحسان الحسَن واستقباح القبيح لا يدركه الانسان لا بحسّه ولا بعقله ولا بوهمه». وأنت قد ذكرت أن الانسان — بل الحيوان — يلتذّ بالحمد (٤٣٦) والثناء، ويلتذ بالغلبة، ويلتذ بالانعام والاحسان ١٥ والرحمة، أعظم من التذاذه بالأكل والشرب. ومعلوم أن لذة الأكل والشرب مما يعلم بالحسّ الظاهر، فهذه اللذة الباطنة يعلم بالحس الباطن وبالوهم. فكيف تقول إن الحس والوهم والعقل لا يعلم به حُسن الحسَن وقبح القبيح؟ وما ذكرته من التذاذ الانسان بالايثار وتركه الطعام الشهىّ مراعاة الحشمة ونحو ذلك إنما هو لكونه يرى ذاك قبيحاً وهذا جميلا، ويلتذ بفعل الجميل لذة باطنة يحس بها. فكيف يقال إن ٢٠ الحسَن والقبح لا ينال بشىء من قوى النفس، وإنما يصدق به لمجرد الشهرة فقط من غير موجب حسّى ولا وهمىّ ولا عقلى؟

---

١ — ص: ولذلك. ٢ — عدد دهم. فى ص «عددهم». ٣ — ص: الخطا.
٤ — ص: من. ٥ — ص: فى حمايتها لنفسها. ٦ — ص: فما ظنك بالعقلية؟

النـــوع الثـامن

ردّ قولهم : إن العقل بمجرده لا يقضى فى المشهورات بشىء

اعتراف ابن سينا كون العقل يحب الحق

النوع الثامن أنه قال :

تنبيه : إن اللذة هى إدراك ونيل[1] تمّا لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والألم [هو][2] إدراك ونيل[1] تمّا لوصول ما هو عند المدرك نقص[3] وشر من حيث هو كذلك . وقد يختلف الخير والشر[4] بحسب القياس . فالشىء الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملبس[5] الملائم ، والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة . والذى عند العقل فتارة وباعتبارٍ فالحق ، وتارة وباعتبار فالجميل .[6] ومن العقليات نيل الشكر ووفور الحمد والمدح والكرامة . وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة .

١٠

وكل خير بالقياس إلى شىء تمّا فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الأول . وكل لذة فانها تتعلق بأمرين ــ بكمال خيرى ، وبادراك له من حيث هو كذلك .

فيقال : هذا تصريح بأن العقل يحب الحق[7] ويلتذ به ، ويحب الجميل ويلتذ به ، وأن محبة الحمد والشكر والكرم هى من العقليات . وهذا صحيح ، فان للانسان قوّتين ــ قوّة علمية فهى تحب الحق ، وقوّة عملية فهى تحب الجميل ، والجميل هو الحسن ، والقبيح ضده .

١٥

« الحق » فى القرآن والحديث هو الجميل

وتفريقه بين الحق[7] والجميل هو بحسب اصطلاحه ، وإلا فاللغة التى جاء بها (٤٣٧) القرآن وتكلم بها الرسول لفظ « الحق »[7] منها يتضمن النوعين . كقوله صلى الله عليه

١ ــ نيل : كما فى النسخة المطبوعة من « الاشارات » ، وفى ص (الاصل) « ميل » . ٢ ــ ليس فى ص
٣ ــ فى المطبوع « آفة » . ٤ ــ ص : الشر والخير . ٥ ــ ص : الملبس
٦ ــ ص : فتارة فباعتبار بالحق وتارة وباعتبار بالجميل . ٧ ــ الحق : فى ص « الحسن »

وسلم: «كل لهو يلهو به الرجل فهو باطل إلا رميه بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته، فانهن من الحق».[1] وقوله: «الوتر حق، فمن شاء أوتر بركعة، ومن شاء أوتر بثلاث، ومن شاء أوتر بخمس، أو سبع».[2] ومثل هذا موجود فى غير موضع من كلامه. ومن هذا الباب قوله: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لَبِيد «ألا! كل شىء ما خلا الله باطل»».[3]

٥

«الباطل» ضد «الحق»

ومنه قوله تعالى: ذٰلك بأنّ الله هو الحقّ وأنّ ما يَدعون من دونه هو الباطل — الحج ٢٢: ٦٢. وقوله: فذلكم الله ربكم الحقّ فما ذا بعد الحقّ إلا الضلالُ — يونس ١٠: ٣٢. ومعلوم أن ما عبد من دونه موجود مخلوق، ولكن عبادته باطلة، وهو باطل، لأن المقصود منه بالعبادة معدوم. ولهذا يقول الفقهاء «بطلت العبادة»، و «بطل العقد». وقد قال تعالى: ولا تُبطلوا أعمالكم — محمد ٤٧: ٣٣. والابطال ضد الاحقاق. وقال تعالى: الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله أضلّ أعمالهم ۝ والذين آمنوا وعملوا الصّلحت وآمنوا بما نُزّل على محمد وهو الحق من ربهم كفّر عنهم سيّاٰتهم وأصلَح بالهم ۝ ذلك بأنّ الذين كفروا اتّبعوا الباطل وأنّ الذين آمنوا اتّبعوا الحق من رَبّهم — محمد ٤٧: ١-٣.

١٠

---

١ — هو قطعة من حديث عقبة بن عامر أخرجه الترمذى فى الجهاد، أوله «إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلثة الجنة — الخ». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائى، والحاكم، ببعض الاختلاف فى اللفظ. ولفظه كما هنا قريب من لفظ الترمذى.

وأما حديث: عمر بن الخطاب «إذا لهوتم فالهوا بالرمى، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض» (م ف ص ١٣٧ وص ٢٥٥) فأخرجه الحاكم والبيهق ورواته ثقات، إلا أنه منقطع — «تلخيص» ابن حجر.

٢ — هو حديث أبى أيوب الانصارى أخرجه أبو داود، والنسائى، وابن ماجه، وابن حبان، والدار قطنى، والحاكم. وله ألفاظ، ولفظه كما هنا يشبه لفظ النسائى. قال الحافظ: وصحح غير واحد وقفه، وهو الصواب.

٣ — أخرجه البخارى بهذا اللفظ من حديث أبى هريرة فى أيام الجاهلية وفى الأدب، وأخرجه أيضاً مسلم. والشطر الثانى من البيت «وكل نعيم لا محالة زائل». وقائله هو لبيد بن ربيعة بن عامر أبو عقيل العامري الشاعر المشهور. قاله قبل إسلامه بمكة، وقد أسلم بعد ذلك، وذكره البخارى فى الصحابة. وقال لعمر لما سأله عما قاله من الشعر فى الاسلام: «قد أبدلنى الله بالشعر سورة البقرة». سكن الكوفة وعاش مائة وخمسين سنة، ومات بها فى خلافة عثمان، وقيل سنة ٤١ ﻫ.

تبيين القرآن أن الأعمال القبيحة باطلة

وقد بين الله أن الأعمال السيئة القبيحة باطلة فى مثل قوله : والذين كفروا أعمالهم كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يحسبُه الظَّمْانُ ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّه حسابه والله سريع الحساب . أو كظلمتٍ فى بحرٍ لُجِّيّ يغشه موج [– الآية] – النور ٢٤ : ٣٩ ، ٤٠ . فهذا الثانى مثل لما يصدر عن الجهل البسيط ، والأول للجهل المركب.[1] وقال تعالى : يـأيها الذين امنوا لا تبطلوا صدقتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوانٍ عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلداً لا يقدرون على شىء مما كسبوا – البقرة ٢ : ٢٦٤ . فهذا مثل إبطال العمل بالمن والأذى ، وبالرياء والكفر . والمقصود أنها لم تبق نافعة بخلاف العمل الحق المحمود فانه نافع . ومنه قوله تعالى : وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلنه هباءً منثورا – الفرقان ٢٥ : ٢٣ .

اعترافهم بأن العقل يقضى بذلك

وبالجملة فما ذكروه تصريح منهم بأن العقل يميز بين الجميل والقبيح ، وأن العاقل يلتذ بالجميل ويتألم بالقبيح . وأن الجميل كمال وخير للقوة العاقلة من حيث هى كذلك . وهذا مناقض لقولهم « إن العقل بمجرده لا يقضى فى أمثال هذا بشىء – لا بحسن ولا بقبح » . وهكذا تناقضوا فى نفس الوهميات كما سنذكره إن شاء الله . وسبب ذلك أنهم تارة يقولون بموجب الفطرة السليمة فيكون كلامهم صحيحاً ، وتارة يقولون بمقتضى الفطرة الفاسدة التى قد فسدت بالاعتقادات الفاسدة فيقولون باطلا .

كون الوجود كله مبنياً على الحق والعدل

كون هذه القضايا داخلة فى مسمى « الحق »

وهذه القضايا التى اتفقت الأمم عليها مثل حسن الصدق والعدل وقبح الظلم والكذب داخلة فى مسمى « الحق » – كما تقدم – فى كلام الله ورسوله ، وكذلك كلام العقلاء قاطبة – يسمون هذا كله « حقاً » . ويقولون لصاحب الدين « له عليه حق »

[1] – هذان مثلان ضربهما الله لنوعى الكفار . فاما الأول فهو للكفار الدعاة إلى كفرهم ذوى الجهل المركب ، وأما الثانى فهو مثل قلب الكافر الجاهل البسيط المقلد – عن تفسير ابن كثير ملخصاً .

و « أعطيه حقه » . وإذا حكم بينهما بعدل وقسم بانصاف يقولون « هـذا حق » ، وإن حكم بخلاف ذلك يقولون « هـذا ظلم وجور » . وإذا لم يكن عنـده شيء حق بل هو يدعى البـاطل فيسمون الصدق « حقاً » والكذب « باطلاً » ، كما فى كلام الله ورسوله . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن لصـاحب الحق مقالاً » ،[1] وفى لفظ « إن لصاحب الحق اللسان واليد » . وقال صلى الله عليه وسلم لكعب بن مالك لما طلب غريمه : « أى كعب ! ضَع الشطرَ » قال « قد فعلت ، يا رسول الله ! » . قال : « قم فاقضه » .[2]

وذلك لأن الأمور الحسنة تتضمن أمراً موجودا ماضياً ومستقبلا ، ففيها وجود وكمال الوجود . والأمور القبيحة تتضمن عدماً ماضياً أو مسـتقبلا ، ففيها نفى الوجود أو كمال الوجود . فان كان موجوداً كان العلم بوجوده حقاً مطابقاً له ، والاخبار عن وجوده كذلك. (٤٢٩) وأما الكذب المتضمن نفيه والجهل الذى [هو] عـدم العلم به فهو عدم علم وعدم قول حق ، بل الكذب من جنس الجهل المركب . وأيضاً ، العلم كمال وجود والصدق كمال وجود ، والجهل والكذب صفة نقص .

مبنى الوجود كله على العدل

وكذلك العدل ، كالتسوية بين المتماثلَين والتفصيل بين المختلَفين ، هو تحقيق الأمور على ما هى عليه وتكميلها . ولهذا مبنى الوجود كله على العدل ، حتى فى المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذلك . فالبيت المبنى إن لم تكن حيطـانه معتدلة ، بل كان بعضها أطول من بعض طولاً فاحشاً ، أو كان منحنياً غير مستقيم ، فسد السقف . وكذلك الثياب إن لم تكن على مقـدار لابسيها معـادلة لهم وإلا لم ينتفعوا بها . وكذلك ما يصنع من المطـاعم والأدوية إن لم تكن أجزاؤه معتدلة فى الصفة والقدر — فى الكم والكيف — فسد وكان مضرًّا لا نافعاً . فهذا موجود فى الأمور المحسوسة أن العدل فيها حَسَن ، أى تحصل به المنفعة والمصلحة ؛ والظلم فيها قبيح ، أى تحصل به المضرة والفساد .

١ — هو قطعة من حديث أبى هريرة أخرجه البخارى فى الاستقراض ، ومسلم ، والترمذى .

٢ — هذا طرف من حديث كعب بن مالك فيه قصته مع غريمه ابن أبى حدرد ، أخرجه البخارى فى الصلوة ، باب التقاضى والملازمة فى المسجد ، وغيرها .

كون علم الأخلاق مبنياً على العدل

وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبنى على العدل . ولهذا جعلوا كمال الانسان العملى أربعة أمور ــ إصلاح الشهوة والغضب ، والعدل بينهما ، و[١] فى العلم بذلك . والذى ذكروه هو بعض صفات الكمال التى أرسل الله بها رسله وأنزل بها كتبه . والاقتصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التى هى كمال الانسان ، ولكنه من الأمور المعتبرة فيها .

٥

وقد بسطنا هذه الأمور وبيّنا قصور فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها ، وأنها أبلغ فى القصور من دين اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ، وأن ما عندهم إذا أخذ منه الحق وترك الباطل كان جزءًا من الأجزاء المحصلة للسعادة ، وفيه أمور كثيرة باطلة وأمور هى حق لكن ليس مما تحصل به السعادة والكمال .

١٠

الوجه العاشر

لا حجة على تكذيبهم بأخبار الأنبياء الخارجة عن قياسهم

كون علم الوحى خارجاً عن قياسهم

الوجه العاشر : إن الأنبياء والأولياء لهم من علم الوحى والالهام ما هو خارج عن قياسهم الذى ذكروه ، بل الفراسة أيضاً وأمثالها . فان أدخلوا (٤٤٠) ذلك فيما ذكروه من الحسيات والعقليات لم يمكنهم نفى ما لم يدركوه ولم يبق لهم ضابط . وهذا موضع ينبغى تحقيقه .

١٥

القضايا التى هى مادة البرهان عندهم خمس

وهم ــ أعنى ابن سينا وأتباعه ــ جعلوا القضايا من جهة ما يصدق بها المستعملة بين القائسين ومن يجرى مجراهم أربعة أصناف . الأول : الواجب قبولها التى هى مادة البرهان ، وهى الأوّليات ، والحسيات ، والمجربات ، والحدسيات ، والمتواترات . وربما ضموا إلى ذلك قضايا معها حدودها . ولم يذكروا دليلا على هذا الحصر . ولهذا اعترف المتصرون لهم أن هذا التقسيم منتشر غير منحصر يتعذر إقامة دليل عليه .

٢٠

عدم كون المنطق آلة قانونية

وإذا كان كذلك لم يلزم أن كل ما لم يدخل فى قياسهم أن لا يكون معلوماً . وحينئذ ،

---

١ ــ فى الأصل «أو» وسيأتى مزيد البيان عن هذه الأخلاق فى الوجه الحادى عشر .

فلا يكون المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها من الخطأ. فانه إذا ذكر له قضايا يمكن العلم بها بغير هذه الطرق لم يمكن وزنها بهذه الآلة. وعامة هؤلاء المنطقيون يكذبون بما لم يستدل عليه قياسهم. وهذا فى غاية الجهل، لا سيما إن كان الذى كذبوا به من أخبار الأنبياء، فيكونون ممن قال الله فيه: بل كـذّبوا بما لم يُحيطوا بعلمه ولمّا يأتِهم

٥ تأويلُه — يونس ١٠: ٣٩. وهذا صار بمنزلة المنجّم إذا كذّب بعلم الطب، أو الطبيب إذا كذب بعلم النجوم. والناس أعداء ما جهلوا. و «من جهل شيئاً عاداه».

خسة ما علموه بالنسبة إلى ما جهلوه

فإذا كان أشرف العلوم لا سبيل إلى معرفتها بطريقهم لزم أمران. أحدهما أنه لا حجة لهم على ما يكذّبون به مما ليس فى قياسهم دليل عليه. [و] الثانى أن ما علموه خسيس بالنسبة إلى ما جهلوه. فكيف إذا علم أنه لا يفيد النجاة ولا السعادة؟

١٠

الوجه الحادى عشر

بطلان قولهم: إن البرهانى والخطابى والجدلى هى المذكورة فى قوله تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة — الآية»

أقسام القياس باعتبار المواد

الوجه الحادى عشر: إنهم يجعلون ما هو حق وعلم يجب تصديقه ليس علما، وما هو باطل ليس بعلم علماً. وذلك أن هؤلاء جعلوا أجناس الأقيسة باعتبار مادّتها خمسة:

١٥ البرهان، والخطابة، والجدل، والشعر، والسفسطة — وأصله سوفسطيقا.[1] وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس المنطق، لكنها ألفاظ طويلة مثل قاطيغورياس، أنولوطيقيا، إلى غير (٤٤١) ذلك.[2] واللغة العربية أوجز وأبين فهى أكمل بياناً وأوجز لفظاً.

صور الأقيسة

ويجعلون القياس باعتبار صورته قسمين — الاقترانى والاستثنائى — لتأليفه من

٢٠ الحمليات والشرطيات المتصلة والمنفصلة. ويتكلمون قبل القياس فى القضايا وأقسامها

---

١ — سوفسطيقا: فى الأصل «سوفسقيا».

٢ — تقدم بيان أجزاء المنطق وأسمائها باليونانية فى ص ٢٧-٢٨

أحكام القضايا

وأحكامها ، مثل النقيض ، والعكس المستوى ، وعكس النقيض. فانها إذا صحت بطل نقيضها ، وصح عكسها وعكس نقيضها. فاذ اقيل « كل إنسان حيوان » فنقيضه باطل وهو أنه « ليس شىء من الانسان حيوان » ، وصح عكسه وهو أن « بعض[1] الحيوان إنسان » ، وعكس نقيضه وهو أن « ما ليس بحيوان فليس بانسان ». فان التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب على وجه يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى. وإن[2] العكس جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعاً مع بقاء الصدق. وعكس النقيض والسالبة هو أن يجعل الموضوع محمولا مع جعل الايجاب سلباً.

أقسام القضايا

وأقسامها : الكلية ، والجزئية ، والموجبة ، والسالبة ؛ أى العامة ، والخاصة ، والمثبتة ، والنافية. وقبل ذلك يتكلمون فى مفردات القضية ، وهى المعانى المفردة. مثل الكلام فى الكلى ، والجزئى ، والذاتى ، والعرضى. وقبل ذلك فى الألفاظ الدالة على المعانى ، كدلالة المطابقة ، والتضمن ، والالتزام.

مواد الأقيسة البرهانى والخطابى والجدلى

والمقصود فى هذا كله هو « الحد » و « القياس ». والقياس هو المطلوب الأعظم ، والمطلوب الأعظم من أنواع القياس هو « القياس البرهانى ». قالوا : والبرهان ما كانت موادّه يقينية ، وهى التى يجب قبولها كما تقدم. وأما « الخطابى » فموادّه هى المشهورات التى تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية أو ظنية. و « الجدلى » هو الذى[3] موادّه ما يسلمها المجادل سواء كانت علمية أو ظنية ، أو مشهورة أو غير مشهورة. وهذا أحسن ما تفسر به هذه الأصناف الثلاثة.

القول الثانى فى موادها

وكثير منهم يقول : بل البرهانى ما كانت مقدماته واجبة القبول كما تقدم ؛ والجدلى ما كانت مقدماته (٤٤٢) مشهورة سواء كانت حقاً أو باطلا ، أو واجبة أو ممتنعة أو ممكنة ؛ والخطابى ما كانت مقدماته ظنية كيف كانت. فالخطابى هو الذى يفيد الظن مطلقاً سواء كانت مقدماته مسلمة أو مشهورة ، والجدلى ما يكون مقدماته مشهورة.

---

١ ـ بعض : فى الأصل « يحمل ». ٢ ـ وإن : فى الأصل « فان ».
٣ ـ الذى : فى الأصل « التى ».

القول الثالث

ومنهم من يقول : بل البرهاني مؤلف من الواجبات ، والجدلي من الأكثريات ، والخطابي من المتساويات ، والشعري من الممتنعات. وهذا ليس بشيء ، فان الشعري ما تشعر به النفس فيقصد به تنفيرها وترغيبها وترهيبها ، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً ، ولكن المقصود بالشعريات تحريك النفس لافادتها علماً .

قول ابن سينا في مواد الأقيسة

وابن سينا قد رد هذا القول فقال : « ولا يلتفت إلى ما يقال من أن البرهانيات واجبة ، والجدلية ممكنة أكثرية ، والخطابية ممكنة متساوية لا مثل فيها ولا قدرة ، والشعرية كاذبة ممتنعة. فليس الاعتبار بذلك . ولا أشار إليه صاحب المنطق » . لكنه مع رده لهذا ذكر القول الثاني فقال : « القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها. والجدلية مؤلفة من المشهورات. والتقريرية [ما] كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة. والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة. والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يشعر من يخيلها كانت صادقة أو كاذبة. وأما السوفسطائية فهي التي تستعمل الشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط . فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها « سوفسطائياً » ، وإن كان بالمشهورات سمي صاحبها « مشاغباً وممارياً » . ١٥ والمشاغب بازاء الجدلي ، والسوفسطائي بازاء الحكيم .

تضعيف ما جعلوه مواد الخطابي والجدلي

وهذا الذي ذكره في مواد الجدلي والخطابي ضعيف أيضاً . بل مواد الجدلي هي[1] المسلمات التي يسلمها المجادل سواء كانت (٤٤٣) مشهورة أو لم تكن ، وسواء كانت حقا أو باطلا. ومواد الخطابي هي المشهورات ونحوها التي يخاطب بها الجمهور. وكل من ذلك يكون برهانياً وغير برهاني ، ويكون صادقاً وكاذباً. هذا مراد قدمائهم ، وهو ٢٠ أشبه باللفظ والتقسيم .

وأما كون الخطابيات هي الظنيات مطلقاً فهذا خطأ عند القوم. فانه إذا كانت الجدليات قد تكون علمية فالخطابيات التي هي أشرف منها أولى أنها قد تكون علمية ، فان

---

١ – هي : في الأصل « هو » .

الخطاب أرفع من الجدل عندهم. والتفسير الأول تفسير محققيهم المتقدمين ، فانه ليس من شرط الخطابى ولا الجدلى أن لا يكون علمياً ، كما أنه ليس من شرط البرهانى أن لا يخاطب به الجمهور وأن لا يجادل به المنازع. بل البرهانى إذا كان مشهوراً صلح للبرهان والخطابة ، والجدلى إذا كان برهانياً صلح للبرهان والجدل ، وإذا كانت القضية مبرهنة وهى مشهورة مسلمة من المناظر صلحت للبرهان والخطابة والجدل ، بخلاف ٥
الشعرى. فان المقصود به تحريك النفس ، ليس المراد به أن يفيد — لا علماً ولا ظناً. فلهذا لم يدخل مع الثلاثة. وأيضاً فالخطابيات يراد بها خطاب الجمهور ، وهذا إنما يكون بالقضايا المشهورة عند الجمهور وإن كانت ظنية. وإذا كانت علمية فهو أجود. فليس من شرطها أن لا تكون علمية. وأما الجدلى فانما هو خطاب لناس معيَّنين. فاذا سلموا تلك المقدمات حصل مقصود الجدل وإن لم تكن مشهورة. ١٠

السوفسطائى

وأما السوفسطائى فهو المشبَّه الملبَّس ، وهو الباطل الذى أخرج فى صورة الحق. والمراد بيان فساده ، وإلا فليس لأحد أن يتكلم به ، فانه كذب فى صورة صدق ، وباطل فى صورة حق. لكن المقصود بذكره تعريفه وإمتحان الأذهان بحل شبه السوفسطائية.

دعواهم كون البرهان والجدل والخطابة مذكورة فى القرآن

ثم قد يقول من يقول من حذّاقهم ومن يروم أن يقرن[1] بين طريقهم وطريق الأنبياء: إن الأقسام الثلاثة — (٤٤٤) البرهان والجدل والخطابة — هى المذكورة فى قوله تعالى : ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموْعظة الحَسَنة وجادِلهم بالتى هى أحسن — النحل ١٦ : ١٢٥ .

كلام أهل الفلسفة فى الأنبياء عليهم السلام

كون الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور عندهم

ثم يقولون : إن ما جاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التى قصد بها خطاب الجمهور ، لم يقصد به تعريف الحقائق. هذا فى الأمور العلمية ، فان مبادئ الأمور العلمية قد لا يجعلونها من البرهانيات ، بل من المشهورات ، كالعلم بحسن العدل وقبح

١ — يقرن : فى الأصل « يفرق » وهو ضد المراد ، ولعله « يقرن ».

الظلم. وأما العمليات فيقولون: إن الأنبياء لم يذكروا حقائق الأمور فى معرفة الله والمعاد، وإنما أخبروا الجمهور بما يتخيلونه فى ذلك لينتفعوا به فى إقامة مصلحة دنياهم، لا ليعرفوا بذلك الحق. ويقولون: إنهم أرادوا بخطابهم للناس أن يعتقدوا الأمور على خلاف ما هى عليه. وهى من جنس الكذب لمصلحة الناس وهم يعلمون هذه المرتبة.
٥ ثم النبي عندهم هل يعرف الأمور العلمية فيه نزاع بينهم.

كون الأنبياء عندهم من جنس واضعى النواميس

وهم يعظمون محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ويقولون: لم يأت إلى العالم ناموس أفضل من ناموسه. ويفضله كثير منهم على الفيلسوف، ومنهم من يفضل الفيلسوف عليه. وهم حائرون فى أمور الأنبياء، ولهذا كلامهم فى الأنبياء فى غاية الاضطراب. ولم ينقلوا عن أرسطو وأتباعه فيهم شيئاً، بل ذكروا من كلام أفلاطن وغيره فى
١٠ النواميس ما جعلوا به واضعى النواميس من اليونان وغيرهم من جنس الأنبياء الذين ذكرهم الله فى القرآن. ونحن نعلم أن الرسل جميعهم دعوا إلى عبادة الله وحده لا شريك له، كما قال تعالى: وَسْئَلْ مَن أرسلنا من قَبلك من رُسُلِنا أَجعلنا من دون الرحمٰن آلِهَةً يُعبَدون — الزخرف ٤٣ : ٤٥. وقال تعالى: ولقد بَعَثنا فى كل أُمَّة رسولا أنِ اعْبُدوا اللهَ واجتنبوا الطاغوتَ — النحل ١٦ : ٣٦. والنواميس التى يذكرونها
١٥ فيها شرك لا يأمر به أحد من أنبياء الله. فعلم أن كل من ذكروه من واضعى النواميس المخالفة لما اتفقت عليه الرسل فليس بنبيّ ولا متّبع لنبي، بل هو من جنس واضعى (٤٤٥) النواميس من ملوك الكفار، ووزرائهم، وعقلائهم، وعلمائهم، وعبّادهم.

تجويزهم التمسك بأى ناموس كان

وهم وإن عظّموا الأنبياء ونواميسهم فلاجل أنهم أقاموا قانون العدل الذى لا تقوم مصلحة العالم إلا به. ويوجبون طاعة الأنبياء والعمل بنواميسهم وهى الشرائع
٢٠ التى جاؤا بها، ولكن عندهم لم يأتوا بالأمور العلمية، بل بالعمليات النافعة. والعلميات عندهم إما أن تكون التى عَلِمها وما أمكنه إظهارها بل أظهر ما يخالف الحق عنده لمصلحة الجمهور، وإما أنه لم يعلمها. وإلا فهم يجوّزون للرجل أن يتمسّك بأىّ ناموس كان، ولا يوجبون إتباع نبيّ بعينه — لا محمد ولا غيره — إلا من جهة ارتباط مصلحة دنياهم بذلك،

لا لأنه يعذّب فى الآخرة على مخالفة شريعة محمد أو غيره.

إشارة بعضهم على هلاكو بأن لا يدخل فى الاسلام

وهذا لما ظهرت الترك الكفار وأراد من أراد منهم أن يدخل فى الاسلام قبل ظهور الاسلام عليهم أشار عليه بعض من كان معه من الفلاسفة بأن لا يفعل، قال ذاك لسانه عربى، ولا يحتاجون إلى شريعته، ونحو هذا الكلام، يبيّن أن الشريعة التى جاء بها محمد لا يحتاج إليها مثلكم وأمثالكم. وقد قيل إن الذى أراد الدخول فى الاسلام ٥ وقال له منجّمه هذا هو هولاكو[1]. ولما قدم هلاكو الشام وتقلد القضاء من جهته بعض قضاة الشام الذين كانوا يعظمون صوفية الفلاسفة كابن عربى ونحوه، ودخل إلى البلد، أخذ يثنى على ملك الكفار ويعظمه ويذكر ما يذكر من فضائله بزعمه. فقال له بعض الحاضرين «يا ليته كان مسلما»! فقال القاضى: «وأىّ حاجة لهذا إلى الاسلام؟ سواء كان مسلماً أو لم يكن». وهذا بناء على هذا الأصل.

قولهم فى الأنبياء كقول المتكلمين فى أئمة المذاهب

فالنبي عندهم يشبه من بعض الوجوه أئمة المذاهب عند المتكلمين، كأبى حنيفة، ومالك، والشافعى، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن رَاهُوَيه[2]، وسُفيان الثّورى[3]، واللّيث بن سعد[4]، والأوزاعى[5]، وداود بن على[6]، وغير هؤلاء من أئمة الفقهاء.

---

١ — هولاكو: هو هولاكو قولى قان بن جنكز خان المغلى، مقدم التتار. بعثه ابن عمه القان الكبير على جيش المغل، فطوى الممالك وأخذ الحصون الاسماعيلية، واذربيجان، والروم، والعراق، والجزيرة، والشام. مات بمراغة سنة ٦٦٤ هـ وتملك بعده ابنه أبغا — شذرات الذهب.

٢ — ابن راهويه: هو الامام أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلى المروزى ثم النيسابورى المعروف بابن راهويه (قيل إن أباه ولد فى طريق مكة فقالوا «راهويه» أى، ولد فى الطريق) عالم المشرق، أحد كبار الحفاظ وصاحب التصانيف. أخذ عنه الامام أحمد، والبخارى، ومسلم، والترمذى، والنسائى. توفى سنة ٢٣٨ هـ.

٣ — سفيان الثورى: هو الامام أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى الكوفى، أمير المؤمنين فى الحديث وصاحب مذهب وتصانيف. قال الثورى: ما استودعت قلبى شيئاً قط فخاننى. توفى بالبصرة سنة ١٦١ هـ.

٤ — الليث: هو الامام أبو الحرث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمى مولاهم، الفقيه، شيخ الديار المصرية وعالمها. قال الشافعى «كان الليث أفقه من مالك إلا أنه ضيعه أصحابه». كان سريا من الرجال نبيلا سخياً، يدخله فى سنته ثمانون ألف دينار وما وجبت عليه زكوة. توفى سنة ١٥٧ هـ.

٥ — الأوزاعى: هو الامام أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمد الأوزاعى الدمشقى، الفقيه، من كبار تابعى التابعين، إمام أهل الشام فى زمنه. كان مع علمه بارعاً فى الكتابة والترسل وله تصانيف. توفى سنة ١٥٧هـ.

٦ — داود بن على: هو الامام أبو سليمان داود بن على بن خلف الأصبهانى ثم البغدادى المعروف بالظاهرى، (بقية)

فان المتكلمين يعظمون هؤلاء فى علم الشريعة العمليـة والقضايا الفقهية. وأما فى الكلام وأصول الدين، مثل مسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوات والمعاد، فلا يلتزمون موافقة هؤلاء، بل قد يجعلون شيوخهم المتكلمين أفضل منهم فى ذلك. وقد يقولون: إنهم وإن علموا ذلك لكن لم يبسطوا القول فيه ولم يبيّنوه كما فعل ذلك شيوخ المتكلمين.

محاولة قرنهم الفلسفة بتعاليم الأنبياء

فالنبي عند هؤلاء المتفلسفة يشبه المجتهد المتبوع عند المتكلمين. ولهذا يقول من يقرنهم بالأنبياء كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»[1] وأمثالهم «اتفقت الأنبياء والحكماء»، أو يقول «الأنبياء والفلاسفة»، كما يقول الأصوليون «اتفق الفقهاء والمتكلمون» و«هذا قول الفقهاء والمتكلمين» ونحو ذلك. والذين يعظمونهم يريدون التوفيق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الأنبياء، كما تقدم أنهم يجعلون الأقيسة الثلاثة هى المذكورة فى سورة النحل، ويجعلون الملائكة هى العقول والنفوس. ومنهم طائفة ادعت كثرة الملائكة، كأبي البركات صاحب «المعتبر». وهؤلاء أقرب عندهم، فان الأنبياء صرحوا بكثرة الملائكة. وقد يجعلون الجنّ والشياطين هى قوى النفوس الصالحة والفاسقة. وقد بسط القول عليهم فى غير هذا الموضع، وبُين أن الملائكة التى أخبرت بها الرسل من أبعد الأشياء عما يدّعونه من العقول والنفوس، وأن الجنّ والشياطين أحياء ناطقون موجودون، ليسوا أعراضاً قائمة بغيرها.

الكلام على جعلهم الأقيسة الثلاثة من القرآن

ما جاء به الرسول امران

والمقصود هنا كلامهم فى المنطق.(٤٤٧)فنقول: قوله تعالى: ادع إلى سبيل ربك

(بقية التعليق السابق) أحد أئمة المجتهدين، صاحب مذهب مستقل وتصانيف، تنسب إليه الطائفة الظاهرية. توفى ببغداد سنة ٢٧٠ هـ.

١ — إخوان الصفا وخلان الوفاء، هم أبو الحسن زيد بن رفاعة، وأبو سليمان محمد بن نصر البيستى (البستى) المعروف بالمقدسى، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى، وأبو أحمد النهرجورى، والعوفى، وغيرهم. زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال. وصنفوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة — علميها وعمليها، وأفردوا لها فهرساً. وسموه «رسائل إخوان الصفا»، وكتموا فيه أسماءهم — تاريخ الحكماء للقفطى نقلا عن أبى حيان التوحيدى. وقيل غيرهم.

بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ــ النحل ١٦ : ١٢٥ ، ليس المراد به ما يذكرونه من القياس البرهانى والخطابى والجدلى. فان الأقيسة التى هى عندهم برهانية قد تقدم بعض وصفها ، وأنها لا تفيد قط إلا أمراً كلياً لا يدل على شيء معيّن. وتلك الكليات غالبها إنما توجد فى الأذهان لا فى الأعيان. والذى جاء به الرسول أمران ــ خبر وأمر.

٥

ما أخبر به الرسول من الغيب

فأما الخبر ، فانه أخبر عن الله بأسمائه وصفاته المعيّنة. وهذا أمر يعترفون هم أنه لا يعرف ببرهانهم. وما أخبر به الرسول عن ربه عز وجل فهم من أبعد الناس عن معرفته ، وكفار اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل أقرب إلى الرسول فيه منهم إليه . وكذلك ما أخبر به عن الملائكة ، والعرش والكرسى ، والجنة والنار ، ليس فى ذلك شيء يمكن معرفته بقياسهم. وليس المراد بالعرش الفلك التاسع ، ولا بالكرسى الثامن ، كما قد بسط فى موضع آخر. ولو قدر أنه كذلك فليس هذا مما يعلم بالقياس المنطقى.

١٠

إخبار الأنبياء عن أمور معينة

والرسول أخبر عن أمور معيّنة ، مثل نوح وخطابه لقومه وأحواله المعينة ، ومثل إبراهيم وأحواله المعينة ، ومثل موسى وعيسى وأحوالهما المعينة. وليس شيء من ذلك يمكن معرفته بقياسهم ــ لا البرهانى ولا غيره. فان أقيستهم لا تفيد إلا أموراً كلية . وهذه أمور خاصة.

١٥

الاخبار عن فتنة الترك

وكذلك أخبر عما كان وعما سيكون بعده من الحوادث المعينة ، حتى أخبر عن التتر بما ثبت فى الصحيحين عنه من غير وجه أنه قال : « لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الأعين ذُلف الأنوف[1] حمر الخدود ينتعلون الشعر (٤٤٨) كأن وجوههم المجانّ المطرَقة ».[2] فهل يتصور أن قياسهم وبرهانهم يدل على آدمى معين أو أمة معينة ، فضلا عن أن يوصف بهذه الصفات قبل ظهورهم بنحو سبعمائة سنة ؟

---

١ ــ ذلف الأنوف : كما فى البخارى . وفى الأصل « الأنف » .

٢ ــ أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة فى الجهاد ، باب قتال الترك . وفى علامات النبوة ([illegible]

الأخبار عن ظهور النار من أرض الحجاز

وكذلك قوله الثابت فى الصحيح : « لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الابل ببُصرى ».[1] وهذه النار قد خرجت قبل مجيء أكثر الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين وستمائة. وقد تواتر عن أهل بصرى أنهم رأوا بصرى أعناق الابل من ضوء تلك النار. وخبر هذه النار مشهور متواتر بعد أن ٥ خرجت بجبال الحجاز ، وكانت تحرق الحجر ولاتنضج اللحم ، وفزع لها الناس فزعاً شديداً فهل يدل قياس برهانى أو غير برهانى على هذا الأمر المعيّن ويخبر به المخبر قبل حدوثه بأكثر من ستمائة وخمسين سنة ؟ فان هذا أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى آخر أيام النبوة ، وأبو هريرة إنما أسلم عام خَيبر سنة سبع من الهجرة ، وصحب النبي صلى الله عليه وسلم أقل من أربع سنين. فأخباره كلها متأخرة.

١٠ وكذلك سائر ما أخبر به من الأمور الماضية والمستقبلة والأمور الحاضرة مما يعلمون هم أنه يمتنع أن يعرف ذلك بالقياس البرهانى وغيره. فان ذاك إنما يدل على أمر مطلق كلى ، لا على شيء معين.

كون الحكمة الخلقية مبناها على أربعة امور عندهم

وأما العمليات التى أمر بها فهم وإن ادعوا أن ما عندهم من الحكمة الخلقية والمنزلية والمدنية تشبه ما جاء به من الشريعة العملية فهذا من أعظم البهتان. وذاك أن حكمتهم العملية إنما مبناها على أنهم عرفوا أن النفس لها قوة الشهوة والغضب — الشهوة لجلب

(بقية التعليق السابق) وفيه « حمر الوجوه » بدل « الخدود ». وبلاد الترك ما بين مشارق خراسان إلى مغارب الصين ، وشمال الهند إلى أقصى المعمور. والمجان جمع المجن ، أى الترس أو الدرقة. والمطرقة هى التى ألبست الطراق وهى جلدة تقدر على قدر الدرقة وتلصق عليها. قال البيضاوى : شبه وجوههم بالترسة لبسطها وتدويرها ، وبالمطرقة لغلظها وكثرة لحمها — فتح البارى. وقد ظهرت الترك فى القرن السابع ، وقد شاهد المصنف رح من وقائعهم وشارك فى الجهاد معهم ، وكتب عنهم كثيراً.

١ — أخرجه الشيخان أيضاً فى الفتن من حديث أبى هريرة. وقد خرجت هذه النار سنة ٦٥٤ ﻫ كما هو مذكور فى فتح البارى ، وتاريخ ابن كثير ، وشذرات الذهب ، وغيرها. نقل أبو شامة فى « ذيل الروضتين » عبارة بعض الكتب وردت من المدينة الشريفة فى سنة ٦٥٤ : ظهر فى أول جمعة من جمادى الآخرة فى شرق المدينة نار عظيمة بينها وبين المدينة نصف يوم . . . وسال منها واد يكون مقداره أربع فراسخ وعرضه أربعة أميال ، الخ — فتح البارى.

الملائم، والغضب لدفع المنافى. فجعلوا الحكمة الخلقية مبناها على (٤٤٩) ذلك. فقالوا: ينبغى تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما بين الافراط والتفريط. وهذا يسمى «عفة»، وهذا يسمى «شجاعة»، والتعديل بينهما «عدلا». وهذه الثلث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية. فصار الكمال عندهم هذه الأمور — العفة، والشجاعة، والعدل، والعلم. ٥

الكتب المصنفة على طريقهم فى الأخلاق

وقد تكلم فى هذا طوائف من الداخلين فى الاسلام، واستشهدوا على ذلك بما وجدوه فى القرآن والحديث وكلام السلف فى مدح هذه الأمور. والذين صنّفوا فى الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء، مثل كتاب «موازين الأعمال»[1] لأبى حامد، ومثل أصحاب «رسائل إخوان الصفا»، ومثل كتب محمد بن يوسف العامرى[2] وغيره، يبنون كلامهم على هذا الأصل. ١٠

«الحكمة» هى العلم والعمل

لكن غلطوا. فان مراد الله ورسوله بالعلم الذى يمدحه ليس هو العلم النظرى الذى هو عند فلاسفة اليونان، بل «الحكمة» اسم يجمع العلم والعمل به فى كل أمة. قال ابن قُتَيْبَة وغيره: حكمة عند العرب العلم والعمل به. وسئل مالك عن الحكمة فقال: هو معرفة الدين والعمل به. وكل أمة لها حكمة بحسب علمها ودينها. فالهند لهم حكمة مع أنهم مشركون كفار، والعرب قبل الاسلام كانت لهم حكمة وكان فيهم حكماء العرب مع كونهم مشركين يعبدون الأوثان. فكذلك اليونان لهم حكمة بحسبهم. ١٥

الممدوح عند الله لا يكون إلا من المؤمنين المسلمين

وحكماء كل طائفة هم أفضل تلك الطائفة علماً وعملا، لكن لا يلزم من ذلك أن يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله. فان الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قط إلا من المؤمنين المسلمين (٤٥٠) الذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، وعبدوا الله وحده لم يشركوا به شيئاً، ولم يكذبوا نبياً من أنبيائه ولا كتاباً من كتبه ٢٠

---

١ — «موازين الأعمال» للغزالى: كذا، ولعله كتاب «ميزان العمل» ط. بمصر سنة ١٣٢٨، ص ٠٣٠ — معجم المطبوعات.

٢ — محمد بن يوسف العامرى: قد أطلنا البحث عن هذا الرجل فلم نجد ذكره فى المصادر المعروفة، ولعل فى اسمه تحريفاً حيث لا يتصور أن يغفل عنه جميعهم وتقدم ذكره فى ص ٣٣٧ أيضاً. انظر الاستدراك [illegible]

فلا يثنى الله قط إلا على هؤلاء، كما قال تعالى: إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصرٰى والصّٰبِئِين مَنْ آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون — البقرة ٢ : ٦٢. وقال تعالى: وقالوا لن يدخُلَ الجنة إلا من كان هوداً أو نصرٰى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صٰدقين ۞ بلى من أسلم وَجهَه لله وهو مُحسِنٌ فله أجرُه عند ربه ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون — البقرة ٢ : ١١١-١١٢. وقال: ومن أحسَنُ ديناً مِمَّن أسلم وَجهَه لله وهو مُحسِن واتَّبع مِلة إبراهيم حنيفاً واتخذ اللهُ إبراهيم خليلا — النساء ٤ : ١٢٥.

ما هو الاسلام؟

وقد ذكر الله عن الأنبياء وأتباعهم أنهم كانوا مسلمين مؤمنين من نوح إلى الحواريّين. وقال تعالى: ومن يَبْتَغِ غير الاسلام ديناً فلن يُقْبَل منه وهو فى الآخرة من الخٰسِرين — آل عمران ٣ : ٨٥. وهذا عامّ فى الأولين والآخرين. وقال: إن الدِّينَ عند الله الاسلامُ — آل عمران ٣ : ١٩. وقال: ولقد بَعَثْنا فى كل أُمّة رسولاً أنِ اعبُدوا الله واجتَنِبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم مَنْ حقّت عليه الضلالة — النحل ١٦ : ٣٦. وقوله تعالى «أسلَمَ وَجهَه لله وهو مُحسنٌ» أى، أخلص قصده وعمله لله وهو محسن يفعل الصالحات. وهذا هو الاسلام. وهو أن يكون عمله عملا صالحاً، ويعمله لله تعالى. وهذا هو عبادة الله وحده لا شريك له. وبهذا بعث الله الرسل جميعهم.

سبب نزول قوله «إن الذين آمنوا والذين هادوا — الآية»

المحمود من جميع الأمم من آمن وعمل صالحا

وكذلك لما ذكر (٤٥١) الملل الأربعة[1] الذين فيهم من هو محمود سعيد قال تعالى: مَنْ آمن بالله واليوم الآخر وعَمِل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يَحزَنون — البقرة ٢ : ٦٢. وروى الناس كابن أبي حاتم وغيره بالأسانيد الثابتة عن سفيان، عن ابن أبي نجيح، عن مُجاهِد[2] قال: قال سلمان: سألت النبي صلى

١ — «الأربعة» بالتأنيث، والصواب «الأربع». ٢ — مجاهد: هو الامام أبو الحجاج مجاهد بن جبر

الله عليه وآله وسلّم عن أهل دين كنت معهم، فذكر من صلاتهم وعبادتهم، فنزلت «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصرٰى والصّٰبئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً ــ الآية». وكذلك ذكر السّدّى[1] عن أشياخه فى تفسيره المعروف. قال: نزلت هذه الآية فى أصحاب سَلْماز الفارسى. بينا هو يحدّث النبى صلى الله عليه وآله وسلم إذ ذكر أصحابه، فأخبره خبرهم فقال: «كانوا يصومون ويصلون، ويؤمنون بك ويشهدون أنك ستُبعث نبياً». فأنزل الله هذه الآية «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصرٰى والصّٰبئين من آمن بالله واليوم الآخر». فقال: كان إيمان اليهود أنه من تمسك بالتوراة وسنّة موسى حتى جاء عيسى. فلما جاء عيسى كان من تمسك بالتوراة وأخذ بسنة موسى فلم يدَعها ولم يتبع عيسى كان هالكا. وإيمان النصارى أن من تمسك بالانجيل منهم وشرائع عيسى كان مؤمناً مقبولا منه حتى جاء محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فمن لم يتبع محمداً صلى الله عليه وسلم [منهم][2] ويدَع ما كان عليه من سنة عيسى والانجيل كان هالكا. قال ابن أبى حاتم: وروى عن سعيد بن جُبَير نحو هذا.

و «الذين آمنوا» أولاً، المراد بهم أمة محمد.

أقوال المفسرين فى المراد بقوله إن الذين آمنوا فى أول الآية

وأما ما يذكره طائفة من المفسرين (٤٥٢) فى قوله «إن الذين آمنوا» أن فيهم أقوالا: أحدها: إنهم هم الذين آمنوا بعيسى قبل أن يبعث محمد، قاله ابن عباس. والثانى: إنهم[3] الذين آمنوا بموسى وعملوا بشريعته إلى أن جاء عيسى، فآمنوا به وعملوا

(بقية التعليق السابق) المخزومى مولاهم المكى، إمام فى التفسير وفى العلم. قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها». وقال الثورى: «إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به». مات بمكة وهو ساجد سنة ١٠٣ هـ وله ثلاث وثمانون سنة.

١ ــ السدى: هو إسمعيل بن عبد الرحمن بن أبى كريمة السدى الكبير، أبو محمد الكوفى، المفسر المشهور. قال المصنف: ومن رجال التفسير من إسناده فى التفسير عن ابن عباس منقطع وهو فى نفسه ثقة، كالسدى الكبير جمع ما ذكره من التفسير الذى ذكره عن التابعين كما جمع ابن إسحاق السيرة. مات سنة ١٢٧ هـ.

٢ ــ [منهم]: لا يوجد فى أصلنا ووضعناه عن تفسير ابن جرير الطبرى.

٣ ــ إنهم: فى الأصل «إن».

بشريعته لما أن جاء محمد. وقالوا: هذا قول السّدّى عن اشياخه. والثالث: إنهم طلاّب الدين، كحبيب النجّار، وقُسّ[١] بن ساعدة، وسلمان الفارسى، وأبي ذرّ، وبحيرا الراهب، آمنو بالنبي قبل مبعثه. فنهم من أدركه وتابعه، ومنهم من لم يدركه. والخامس[٢]: إنهم المنافقون. والسادس: إنهم الذين آمنوا بالأنبيا الماضين والكتب المتقدمة فلا يؤمنوا بك ولا بكتابك.

فهذه الأقوال ذكرها الثّعْلَبي[٣] وأمثاله ولم يسموا قائلها. وذكرها أبو الفَرَج ابن الجَوْزى[٤] إلا السادس، وسمى قائل الأولَين، وذكر أنهم المنافقون عن الثورى. وهذه الأقوال كلها مبتدعة لم يقل الصحابة والتابعون لهم باحسان شيئاً منها. وما نقل عن السدى غلط عليه، وقد ذكرنا لفظه الموجود فى تفسيره المنقول بالاسناد الثابت فى تفاسير الذين يذكرون الأسانيد، كتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم، وتفسير ١٠ أبي بكر بن المنذر[٥]، وتفسير محمد بن جَرير الطبرى[٦]، وأمثال هذه التفاسير. وما

١ — قس: فى الأصل «قيس» وهو خطأ. وهو قس بن ساعدة بن عمرو بن عدى بن مالك الايادى، أحد حكماء العرب فى الجاهلية، وأول عربي خطب متوكئاً على سيف أو عصا، وأول من قال فى كلامه «أما بعد». أدركه النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ورآه يخطب بعكاظ على جمل أحمر. توفى نحو سنة ٢٣ قبل الهجرة.

٢ — هكذا فى الأصل، ولعل الناسخ أسقط الرابع. قلت: قد ذكر الآلوسى فى تفسيره «روح المعانى» هذه الأقوال، وزاد قولا آخر بلفظ «وقيل إنهم أصحاب سلمان — الخ». وقد تقدم أن الآية بتمامها نزلت فيهم، ليس أنهم هم المرادون بقوله «إن الذين آمنوا». ونسب الآلوسى القول الثالث هنا إلى السدى أيضاً.

٣ — الثعلبي: هو أبو إسحاق أحمدبن محمد بن إبراهيم الثعلبي (لقب له وليس بنسب) النيسابورى المفسر. يسمى تفسيره «الكشف والبيان فى تفسير القرآن». قال المصنف: تفسير الثعلبي وتفسير تلميذه الواحدى فيهما فوائد جليلة، وفيهما غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها. توفى سنة ٤٢٧هـ.

٤ — ابن الجوزى: هو أبو الفرج عبد الرحمن بن على المعروف بابن الجوزى المتوفى سنة ٥٩٧ هـ. وتفسيره يسمى «زاد المسير فى علم التفسير» فى أربعة أجزاء — كشف الظنون.

٥ — ابن المنذر: هو الامام أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابورى، الحافظ المجتهد شيخ الحرم، صاحب التصانيف. ذكر تفسيره فى «كشف الظنون». توفى سنة ٣١٨ هـ.

٦ — الطبرى: هو الامام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبرى، كان من الأئمة المجتهدين، صاحب التفسير والتاريخ والمصنفات الكثيرة. يسمى تفسيره «جامع البيان فى تفسير القرآن» ط. بمصر فى ٣٠ جزءاً سنة ١٣٢٣ هـ. قال المصنف: وأما التفاسير التى فى أيدى الناس فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبرى، فانه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين كمقاتل بن بكير والكلبي. توفى سنة ٣١٠هـ.

نقل عن ابن عباس لا يثبت.

بطلان هذه الأقوال

وهى أقوال باطلة. فان من كان متمسكا بشريعة عيسى قبل أن يبعث محمد صلى الله عليه وسلم من غير تبديل فهم النصارى الذين أثنى الله عليهم. وكذلك من تمسك بشريعة موسى قبل النسخ والتبديل فهم اليهود الذين أثنى الله عليهم. وطلاب الدين كحبيب النجار كان على دين المسيح، وكذلك بحيرا الراهب، (٤٥٣) وغيره. وكل من تقدم من الأنبياء وأمتهم يؤمنون بمحمد. فليس هذا من خصائص هذا النفر القليل.

الكلام على أخذ الله ميثاق النبيين على الايمان بمحمد ص

إيمان جميع الأنبياء وأممهم بمحمد

قال تعالى: وإذ أخذ الله ميثاق النبيّين لمآ آتيتكم من كتب وحكمة ثم جآءكم رسول مُصَدّق لما معكم لَتُؤْمِنُنّ به وَلَتَنْصُرُنّه ط قال ءأقررتم وأخذتم على ذٰلكم إصرى ط قالوا أقررنا ط قال فاشهدوا وأنا معكم من الشّٰهِدين — آل عمران ٣: ٨١. وعن على بن أبى طالبؓ أنه قال: لم يبعث الله نبياً — آدم ومن بعده — إلا أخذ عليه العهد فى محمد، وأمره وأخذ[1] العهد على قومه ليؤمنن به، ولئن بُعث وهم أحياء لينصرنه. وكذلك عن ابن عباس أنه قال: ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد لئن بُعث محمد وهو حىّ ليؤمننّ به. وكذلك عن ابن عباس أنه قال: ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حىّ ليؤمنن به، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمننّ به ولينصرنه.

١٥

الاجتزاء بذكر الأنبياء عن ذكر الأمم

قال بعض العلماء: أخذ الميثاق على النبيين وأمتهم، فاجتزأ بذكر الأنبياء عن ذكر الأمم، لأن فى أخذ الميثاق على المتبوع دلالة على أخذه على التابع. وحقيقة الأمر أن الميثاق إذا أخذ على الأنبياء دخل فيه غيرهم لكونه تابعاً لهم، ولأنه إذا وجب على الأنبياء الايمان به ونصره فوجوب ذلك على من اتبعهم أولى وأحرى. ولهذا ذكر عن الأنبياء فقط.

٢٠

١ — وأمره وأخذ. كذا فى الأصل. ولعله «وأمره أن يأخذ» كما فى رواية ابن عباس الثانية.

بطلان القول بأن الميثاق أخذ على أمم الأنبياء

وقد قيل إن المراد بأخذ الميثاق على الأنبياء هو أخذه على قومهم، فانهم هم الذين يدركون النبى الثانى الآتى. وقالوا : هى فى قراءة ابن مَسعود و أُبَىّ بن كعب « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ». (٤٥٤) وزعم بعضهم أن هذه القراءة هى الصواب والأولى غلط من الكاتب. وهذا قول باطل، ولو لا أنه ذكر لَما حكيتُه، فان ما بين لوَحىِ المصحف متواتر. والقرآن صريح فى أن الله أخذ الميثاق على النبيين، فلا يلتفت إلى من قال إنما أخذ على أممهم.

امروا ان يؤمنوا بمحمد كما امرنا ان نؤمن بالمسيح

لكن الأنبياء أُمروا أن يلتزموا هذا الميثاق مع علم الله وعلم من أعلمه منهم أنهم لا يدركونه، كما نؤمن نحن بما تقدَّمنا من الأنبياء والكتب وإن لم ندركهم. وأمر الجميع بتقدير إدراكه أن يؤمنوا به وينصروه، كما أن النبى صلى الله عليه وسلم أخبرنا ١٠ بنزول عيسى ابن مريم من السماء على المنارة البيضاء شرقىّ دِمشق، وأخبر أنه يقتل المسيح الدّجال.[1] فنحن مأمورون بالايمان بالمسيح ابن مريم وطاعته إن أدركناه وإن كان لا يأمرنا إلا بشريعة محمد، ومأمورون بتكذيب المسيح الدّجال، وأكثر المسلمين لا يدركون ذلك بل إنما يدركه بعضهم.

أقوال السلف فى الآية

قال طاوس : أخذ الله ميثاق النبيين بعضهم على بعض، ثم جاءكم رسول مصدق ١٥ لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه. فقال : هذه الآية لأهل الكتاب، أخذ الله ميثاقهم أن يؤمنوا بمحمد ويصدّقوه، يعنى بذلك أن من أدرك نبوّة محمد منهم. يعنى هم الذين أدركهم العمل بالآية، وإلا فذكر أن الميثاق أخذ على النبيين بعضهم على بعض، لكن ذلك عهد وإقرار مع العلم بأنهم لا يدركونه. وكذلك عن السُّدّى : لم يبعث الله نبياً قط من لدن نوح إلا أخذ ميثاقه ليؤمنن بمحمد ولينصرنه إن خرج وهو حىّ، ٢٠ وإلا أخذ على قومه أن يؤمنوا به وينصروه إن خرج وهم أحياء. وقال محمد بن إسحق : ثم (٤٥٥) ذكر ما أخذ عليهم وعلى أنبيائهم الميثاق بتصديقه إذا هو جاءهم

---

[1] — هذا الخبر قطعة من حديث النواس بن سمعان الطويل فى ذكر الدجال وصفته الذى أخرجه مسلم فى الفتن، وكذلك أحمد، والترمذى.

وإقرارهم به على أنفسهم فقال : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتٰب وحكمة ثم جاءكم — الآية.

عمـوم رسالة محمد

وقوله « رسولٌ مصدّقٌ لما معكم » متناول لمحمد بالاتفاق ، فان رسالته كانت عامة. وقد قال الله له : وأنزلنا إليك الكتٰب بالحق مصدّقاً لما بين يديه من الكتٰب ومُهَيمِناً عليه — المائدة ٥ : ٤٨ . فكتابه هو المهيمن على ما بين يديه من كتب السماء. وقد أوجب الله على أهل الكتابَين وسائر أهل الأرض الايمان به. وهذا مذكور فى غير موضع من القرآن والحديث. وهو مع أنه إجماع من المسلمين فهو معلوم بالاضطرار من دينه متواتر عنه ، كما تواتر عنه غزوه اليهود والنصارى.

كون محمد هو مصداق الآية خاصة

وهل يدخل فى ذلك غيره من الرسل فيه قولان. قيل : إن الله أخذ ميثاق الأول من الأنبياء أن يصدّق الثانى وينصره ، وأمره أن يأخذ الميثاق على قومه بذلك. وقيل : بل هذا الرسول هو محمد خاصة. وهذا قول الجمهور ، وهو الصواب. لأن الأنبياء قبله إنما كانت دعوتهم خاصة ، لم يكونوا مبعوثين إلى كل أحد. فاذا لم يدخل فى دعوته جميع أهل زمنهم ومن بعدهم كيف يدخل فيها من أدركهم من الأنبياء قبلهم ؟ والله تعالى قد بعث فى كل قوم نبياً ، كما قال تعالى : إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير — فاطر ٣٥ : ٢٤ . وقال : ولقد بعثنا فى كل أُمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت — النحل ١٦ : ٣٦ . وكذلك قوله « لَتُؤْمِنُنّ به وَلَتَنْصُرُنّه » ، والنّصرة مع الايمان به هو الجهاد ، ونوح وهود ونحوهم من الرسل لم يؤمروا بجهاد ، ولكن موسى وبنوا إسرائيل أمروا بالجهاد.

اللام الموطئة للقسم

وقوله « لَمَا » هذه اللام تسمى « الموطئة للقسم ». فان الكلام إذا كان فيه شرط متقدم وقسم كان جواب القسم يسدّ مسدّ جواب الشرط والقسم جميعاً. وأدخلت اللام الموطئة على أداة الشرط ، و « ما » هنا شرطية. واللام فى قوله « لَتُؤْمِنُنّ به » (٤٥٦) هى جواب القسم. ونظير « اللام الموطئة » قوله : ولَئِنْ أَتيتَ الذين أوتوا الكتٰب بكل آية ما تَبِعوا قِبلتك — البقرة ٢ : ١٤٥ . ونظير هذه الآية قوله : ولَئِنْ

جآء نصرٌ من ربك ليقولُنّ إنا كنا معكم — العنكبوت ٢٩ : ١٠ ، وقوله: ولئِن شِئْنا لنذهَبنّ بالذى أوحينا إليك — الاسراء ١٧ : ٨٦ . ولئِنْ أخَّرنا عنهم العذاب إلى أُمة معدودة ليقولنّ ما يحْبسه — هود ١١ : ٨ .

ولهذا قالَ النحاة ، كالمُبَرِّد[1] والزَّجاج[2] : هذه لام التحقيق دخلت على «ما» الجزاء ، أي الشرطية ، كما تدخل على «إنْ» . ومعناه : لَمَهْما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . واللام فى «لتؤمنن به» جواب الجزاء . وكذلك قال الفَرّاء[3] : من فتح اللام جعلها لاماً زائدة بمنزلة اليمين إذا وقعت على جزاء حرف بعد ذلك الجزاء على جهة فعل وحرف جوابه كجواب اليمين . والمعنى : أىّ كتاب آتيتكم ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . وجواب الجزاء فى قوله ١٠ «لتؤمنن به» . ومعنى قولهم «جواب الجزاء» فى هذا ، أى جواب القسم تضمن أيضاً جواب الجزاء . فهو جواب لهما فى المعنى .

ليس الممدوح عند الله إلا اهل الايمان والعمل الصالح

والمقصود أن ما عليه جميع الأمم من حكمة علمية وعملية إذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحاً فان الله لا يمدحهم ولا يثنى عليهم . وهؤلاء الفلاسفة — أرسطو وقومه — كانوا مشركين يعبدون الأوثان ويبنون الهياكل للكواكب . ١٥ فليست حكمتهم من الحكمة التى أثنى الله عليها وعلى أهلها . ومن كان من الفلاسفة الصابئة المشركين فهو من جنسهم .

الصابئة — وصواب التحقيق عنهم

الصابئون الحنفاء

وأما الصابئون الحنفاء فهم فى الصابئين بمنزلة من كان متبعاً لشريعة التوراة والانجيل

---

١ — المبرد : هو أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالى الأزدى المعروف بالمبرد ، إمام العربية ببغداد فى زمانه ، صاحب «الكامل» . لقبه أستاذه المازنى بـ «المبرد» (بكسر الراء) ، أى المثبت للحق ، فغيره الكوفيون وفتحوا الراء . توفى سنة ٢٨٥ هـ . ٢ — الزجاج : هو أبو إسحق إبراهيم بن السرى بن سهل الزجاج ، عالم بالنحو واللغة . كان يخرط الزجاج ثم مال إلى النحو ، فلزم المبرد . له تصانيف فى النحو واللغة . توفى سنة ٣١١ هـ . ٣ — الفراء : هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن مروان الديلمى المعروف بالفراء (لأنه كان يفرى الكلام) ، إمام العربية بالكوفة ، صاحب التصانيف . توفى سنة ٢٠٧ هـ .

قبل النسخ والتبديل من اليهود والنصارى. وهؤلاء ممن حمدهم الله وأثنى عليهم. وبعض الناس يقول : إن بُقرَاط كان من هؤلاء.

هم أهل الاسلام العام المشترك

ووَهب بن مُنَبِّه[1] من أعلم الناس بأخبار الأمم المتقدمة. وقد روى ابن أبي حاتم (٤٥٧) بالاسناد الثابت أنه قيل لوَهب بن منبه «ما الصابئون»؟ قال: «الذى يعرف الله وحده وليست له شريعة يعمل بها ولم يحدث كفراً». وكذلك روى عن الثورى. عن ليث، عن مجاهد قال: «هم قوم من[2] المجوس واليهود والنصارى ليس لهم دين». قال: وروى عن عطاء نحو ذلك. أى ليس لهم شريعة مأخوذة عن نبىّ، ولم يُرد بذلك أنهم كفار، فان الله قد أثنى على بعضهم. فهم متمسكون بالاسلام المشترك. وهو عبادة الله وحده، وإيجاب الصدق والعدل، وتحريم الفواحش والظلم، ونحو ذلك مما اتفقت الرسل على ايجابه وتحريمه. فان هذا دخل فى الاسلام العام الذى لا يقبل الله ديناً غيره. وكذلك قال عبد الرحمن بن زيد: «هم قد يقولون «لا إله إلا الله» فقط، وليس لهم كتاب ولا نبى».

العرب الحنفاء

وهذا كما كانت العرب عليه قبل أن يبتدع عَمرو بن لُحَىّ[3] الشرك وعبادة الأوثان. فانهم كانوا حنفاء يعبدون الله وحده ويعظمون إبراهيم وإسماعيل، ولم يكن لهم كتاب يقرؤنه ويتبعون شريعته. وكان موسى قد بُعث إلى بنى إسرائيل بشريعة التوراة وحج البيت العتيق، ولم يبعث إلى العرب ــ لا عَدنان[4] ولد إسماعيل ولا قَحطان[5]. والناس

نسب عدنان وقحطان

---

١ ــ وهب بن منبه : الأبناوى الصنعانى، أبو عبد الله، مؤرخ كثير الأخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الاسرائيليات، يعد فى التابعين، مولده ووفاته بصنعاء، توفى سنة ١١٠ هـ ــ الأعلام.

٢ ــ من : كذا فى الأصل، وفى أكثر التفاسير «بين».

٣ ــ عمرو بن لحى : بن حارثة بن عمرو بن مزيقياء الأزدى، من ملوك العرب فى الجاهلية. أول من أتى بالأصنام من بلقاء الشام إلى الحجاز فجعلها فى الكعبة ودعا العرب إلى عبادتها. يظن أنه كان فى أوائل القرن الثالث للميلاد ــ الأعلام.

٤ ــ عدنان : أحد من تقف عندهم أنساب عرب. والمؤرخون متفقون على أنه من أبناء إسماعيل بن إبراهيم، وإلى عدنان ينتسب معظم أهل الحجاز. ولد له معد، وولد لمعد نزار، ومن نزار ربيعة ومضر، وكثرت بطون هذين ــ الأعلام.

٥ ــ قحطان : بن عامر بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح. أصل العرب القحطانية، وأبو بطون (له بقيه)

٥ ١٠ ١٥

متفقون على أن عدنان من ولد إسماعيل — وَربيعَةُ ومُضَرُ. وأما قحطان فقال بعضهم هم أيضاً من ولد إسماعيل. والصحيح أنهم كانوا موجودين قبل إبراهيم بأرض اليمن، ومنهم جُرْهُم[1] الذين سكنوا مكة ومنهم تعلم إسماعيل العربية.

من الصابئين من دخل فى أهل الكتاب

وأما من قال من السلف: الصابئون فرقة من أهل الكتاب يقرؤن الزبور، كما نقل ذلك عن أبى العالية، والضحاك، والسدّى، وجابر بن يزيد، والربيع بن أنس، فهؤلاء أرادوا من دخل فى دين أهل الكتاب منهم. وكذلك من قال: هم صنف من النصارى، كما يروى عن ابن عباس أنه قال: هم صنف من النصارى، وهم السائحون المحلقة أوساط رؤسهم. فهؤلاء عرّفوا منهم من دخل فى أهل الكتاب.

الصابئون المشركون

ومن قال: إنهم يعبدون الملائكة. كما يروى عن الحسن قال: هم قوم يعبدون الملائكة. وعن أبى جعفر الرازى قال: بلغنى أن الصابئين قوم يعبدون الملائكة ويقرؤن الزبور ويصلوّن. فهذا أيضاً صحيح، وهم صنف منهم. وهؤلاء كثير من الصابئين، يعبدون الروحانيات العلوية. لكن هؤلاء من المشركين منهم، ليسوا من الحنفاء.

الخلاف فى كونهم من أهل الكتاب

وكذلك اختلاف الفقهاء فى الصابئين هل هم من أهل الكتاب أم لا؟ ويذكر فيه عن أحمد روايتان، وكذلك (٤٥٨) قولان للشافعى. والذى عليه محققوا الفقهاء أنهم صنفان. فمن دان بدين أهل الكتاب كان منهم، وإلا فلا.

صابئة حران المشركون

وقال أبو الزناد: الصابئون قوم مما يلى العراق، وهم يؤمنون بالنبيين كلهم ويصومون من كل سنة ثلاثين يوماً، [و] يصلون إلى الشمس[2] كل يوم خمس صلوات. فهؤلاء الصابئة الذين أدركهم الاسلام، وكانوا بأرض حرّان. والذين خبروهم عرفوا أنهم ليسوا من أهل الكتاب، بل مشركون يعبدون الكواكب، ولا يحلّ أكل

(بقية التعليق السابق) حمير. وكهلان. والتبابعة. واللخميين، والغساسنة فى الجاهلية — الأعلام.

١ — جرهم: بن قحطان، جد جاهلى قديم. كان له ولبنيه ملك الحجاز إلى أن غلبتهم عليه العمالقة. ولما بنى البيت الحرام بمكة كان لهم أمره إلى أن غلبتهم عليه خزاعة، فهاجروا إلى اليمن — الأعلام.

٢ — الشمس: فى تفسير ابن كثير «اليمن».

ذبائحهم ولا نكاح نسائهم . وإن أظهروا الايمان بالنبيين فهو من جنس إيمان الفلاسفة بالنبيين . والفلاسفة الصابئون هم من هؤلاء .

الخلاف فى قبول الجزية منهم

وأما قبول الجزية منهم فهو على الخلاف المشهور . فمن قَبِلها من غير أهل الكتاب كما يقبل من المجوس قَبِلها من هؤلاء . وهذا مذهب مالك ، وأبى حنيفة ، وأحمد فى إحدى الروايتين . ومن لم يقبلها إلا من أهل الكتاب لم يقبلها من هؤلاء كما ٥ إذا لم يدخلوا فى دين أهل الكتاب ، كما هو قول الشافعى ، وأحمد فى الرواية الأخرى عنه . وكان أبو سعيد الإِصْطَخرى[1] أفتى بأن لا تقبل منهم الجزية ، ونازعه فى ذلك جماعة من الفقهاء.[2]

كون إيمان الفلاسفة كايمان المنافقين

١٠ وهذا كما أن كثيراً من الفلاسفة وغيرهم من الزنادقة يدخلون فى دين المسلمين واليهود والنصارى من الشرائع الظاهرة وإن لم يكونوا فى الباطن مُقرّين بحقيقة ما جاءت به الأنبياء ، كالمنافقين فى المسلمين تجرى عليهم أحكام الاسلام فى الظاهر وهم فى الآخرة فى الدرك الأسفل من النار .

إنكارهم معاد الأبدان وكون النصارى خيراً منهم

فان قيل : هؤلاء الفلاسفة يؤمنون بالله واليوم الآخر ، فانهم يقرّون بواجب الوجود وبمعاد الأرواح ، قيل : النصارى خير منهم ومن أسلافهم . وهم مع هذا لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين

---

١ ـ الاصطخرى : هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل الاصطخرى ، من شيوخ الفقهاء الشافعيين ، كان قاضى قم وتولى حسبة بغداد . له مصنفات فى الفقه . توفى سنة ٣٢٨ هـ . قال ابن السبكى : وكان القاهر الخليفة قد استفتاه فى الصابئين ، فأفتاه بقتلهم ، لأنه تبين له أنهم يخالفون اليهود والنصارى ، وأنهم يعبدون الكواكب .

٢ ـ هذا البحث عن الصابئة مع ما قاله عنهم فى ص ٢٨٧-٢٨٩ من أحسن وأنصح ما قيل فيهم . فقد بين أحوالهم وأصنافهم بالضبط والتحديد ، وذكر خصائص كل صنف منهم ، وطبق أقوال السلف فيهم أحسن تطبيق ، ولم يقتنع بسرد أقوالهم فحسب كعادة عامة المفسرين ، فكثيراً ما يدعوننا حيارى لا نهتدى إلى الصواب . فيا له من طريق البحث سليم سديد . فياليتنا نكون ظفرنا بالتفسير الكامل لصاحب هذه العبقرية الفذ العزيز ! ونلفت أنظار أمثال صاحب كتاب « الصابئة قديماً وحديثاً » ط . مصر سنة ١٣٥٠ هـ إلى هذا البحث القيم ليستمدوا منه على المطلوب .

الحق . فلا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يعملون صالحاً . فكيف هؤلاء ؟
قال تعالى: قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم
الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتب حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صغرون – التوبة ٩ : ٢٩ . (٤٥٩) مع أن النصارى يقرون بمعاد الأبدان ،
لكن لما أنكروا ما أخبر به الرسول من الأكل والشرب ونحو ذلك صاروا ممن لا
يؤمن بالله واليوم الآخر . وهؤلاء الفلاسفة لا يقرون بمعاد الأبدان .

إنكار النصارى الأكل والشرب في المعاد

اقوالهم في معاد الأنفس

ولهم في معاد النفوس ثلاثة أقوال ، والثلاثة تذكر عن الفارابي نفسه أنه كان يقول
تارة هذا ، وتارة هذا ، وتارة هذا . منهم من يقر بمعاد الأنفس مطلقاً . ومنهم من
يقول : إنما تعاد النفوس العالمة دون الجاهلة ، فان العالمة تبقى بالعلم ، فان النفس تبقى
١٠ ببقاء معلومها ، والجاهلة التي ليس لها معلوم باق تفسد . وهذا قول طائفة من أعيانهم ،
ولهم فيه مصنفات . و منهم من ينكر معاد الأنفس كما ينكر معاد الأبدان . وهو
قول طوائف منهم . وكثير منهم يقول بالتناسخ .

اليوم الآخر كما هو مذكور في القرآن

الآيات في المعاد

وليس شيء من ذلك إيماناً باليوم الآخر . فان اليوم الآخر هو الذي ذكره الله
١٥ في قوله تعالى: ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه – آل عمران ٣ : ٩ . وقوله
تعالى: قل إن الأولين والآخرين ٭ لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم – الواقعة ٥٦ : ٤٩-٥٠ .
وقوله تعالى: زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ط قل بلى وربي لتبعثن ثم
لتنبؤن بما عملتم ط وذلك على الله يسير ٭ فامنوا بالله ورسوله والنور الذي
أنزلنا ط والله بما تعملون خبير ٭ يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن
٢٠ – التغابن ٦٤ : ٧-٩ . وقوله تعالى : وإذا الرسل أقتت ٭ لأي يوم أجلت ٭ ليوم
الفصل ٭ وما أدراك ما يوم الفصل ٭ ويل يومئذ للمكذبين – إلى قوله – إنطلقوا
إلى ما كنتم به تكذبون ٭ إنطلقوا إلى ظل ذي ثلث شعب ٭ لا ظليل ولا
يغني من اللهب ٭ إنها ترمي بشرر كالقصر ٭ كأنه جملت صفر ٭ ويل يومئذ

للمكذبين ◦ هذا يومُ لا يَنطقون ◦ ولا يُؤْذَنُ لهم فيَعتذرون ◦ ويل يومئذ للمكذبين ◦ [هذا يوم الفصل ج جمعنكم والأوّلين ◦ فان كان لكم كَيْدٌ فكيدونِ ◦ ويل يومئذ للمكذبين] – المرسلت ٧٧ : ١١-١٥ و ٢٩-٤٠ (٤٠-٤٠). وقوله تعالى : إن فى ذلك لآيةً لمن خاف عذاب الآخرة ط ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود ◦ وما نؤخِره إلا لأجل معدود ◦ يوم يأتِ لا تكلّمُ نفس إلا باذنه ج فمنهم شقيٌّ وسعيد – هود ١١ : ١٠٣-١٠٥. وقوله : ويل للمُطَفِفين ◦ الذين إذا اكتالوا على الناس يَستَوْفون ◦ وإذا كالوهم أو وزنوهم يُخسرون ◦ ألا يظن أولئك أنهم مَبعوثون ◦ ليوم عظيم ◦ يوم يقوم الناس لرب العٰلمين – المطففين ٨٣ : ١-٦. وفى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : «يوم يقوم الناس لرب العالمين – يقوم أحدهم فى العَرَق إلى أنصاف أُذُنَيه».[1]

وقوله : القارعة ◦ ما القارعة ◦ وما أدراك ما القارعة ◦ يوم يكون الناس كالفَرَاش المَبثُوث ◦ وتكون الجبال كالعِهن المنفوش – القارعة ١٠١ : ١-٥. وقوله : فاذا نُفخ فى الصُّور نَفخة واحدة ◦ وحمِلت الأرض والجبال فدُكَّتا دَكةً واحدة ◦ فيومئذ وقعت الواقعة ◦ وانشقَّت السماء فهى يومئذ واهية ◦ والملَك علىٓ أرجائها ط ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمٰنية ◦ يومئذ تُعرضون لا تخفىٰ منكم خافية – الحاقة ٦٩ : ١٣-١٨. وقوله : «يقولون أإذا متنا وكنا ترابًا وعظامًا أإنا لمبعوثون ◦ أوَ آباؤنا الأولون ◦ قل نعم وأنتم داخرون ◦ فانما هى زَجرَة واحدة فاذا هم ينظرون ◦ وقالوا يٰويلَنا هذا يوم الدين ◦ هذا يوم الفصل الذى كنتم به تكذّبون ◦ احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون ◦ من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم ◦ وقِفُوهم إنهم مسئولون ◦ ما لكم لا تناصرون ◦ بل هم اليوم مُستسلمون – الصافات ٣٧ : ١٦-٢٦. وقوله تعالى : سأل سآئل بعذاب واقع ◦ للكٰفرين ليس له دافع ◦ من الله ذى المعارج ◦ تعرُج الملٰئكة والروح إليه فى يوم كان مقداره –

[1] – أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن عمر فى الرقاق ، وفيه «فى رشحه» بدل «فى العرق».

إلى قوله — يوم تكون السماء كالمُهْل ۞ (٤٦١) وتكون الجبال كالعِهْن ۞ ولا يَسئل حميمٌ حميمًا ۞ يُبَصَّرُونهم ط يودّ المجرم لو يَفتدى من عذاب يومئذ ببنيه — المعارج ٧٠: ١١-١١. وقوله تعالى: فَذَرْهم يخوضوا ويلعَبوا حتى يُلٰقوا يومَهم الذى يوعدون ۞ يوم يخرجون من الأجداث سِراعاً كأنهم إلى نُصُبٍ يُوفِضون ۞ خاشعةً أبصارهم تَرهَقهم ذلة ط ذلك اليوم الذى كانوا يوعَدون — المعارج ٧٠: ٤٢-٤٤. وقوله: فتَولَّ عنهم م يوم يدعُ الدّاعِ إلى شىء نُكُر ۞ خُشَّعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جَرَاد مُنتَشِر ۞ مُهطِعين إلى الداع ط يقول الكٰفرون هذا يوم عسر — القمر ٥٤: ٦-٨. وقوله تعالى: فكيف تتّقون يوماً يجعل الوِلْدان شِيباً ۞ السماء منفطر به ط كان وعده مفعولا — المزمل ٧٣: ١٧-١٨. وقوله تعالى: إن زلزلة الساعة شىء عظيم ۞ يوم ترونها تَذهَل كل مُرضِعة عما أرضَعَت وتضع كل ذات حَمل حَملَها وترى الناس سُكٰرٰى وما هم بسكٰرٰى ولٰكنّ عذابَ الله شديد — الحج ٢٢: ١-٢. ومثل هذا فى القرآن كثير.

فهؤلاء لا يؤمنون باليوم الآخر. فلم يدخلوا فى من مُدح من الصابئين.

بيان بعض ضلالات من معتقدات الفلاسفة

كون العالم حادثاً غير قديم

وأيضاً لأنبياء وأتباعهم بل وجماهير الأمم متفقون على أن الله خلق السموات والأرض. فهى محدَثة بعد أن لم تكن. وكذلك أساطين الفلاسفة. والقول بقدمها هو عن أرسطو وشيعته ومن وافقهم. فكيف يجوز أن يقال: إن الحكمة التى أمر الله نبيه أن يدعو الخلق بها هو هذا؟

لا تكمل النفس بمجرد العلم

وأيضاً فحكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذى هو كمالها. وهذا من أقل ما جاءت به الرسل ومن توابعه. والمقصود بالعبادات التى أمرت بها الرسل تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألهه. فان النفس لها قوتان — علمية وعملية. وهؤلاء جعلوا كمالها (٤٦٢) فى العلم فقط، ثم ظنوا ذلك هو العلم بالوجود المطلق حتى يصير الانسان عالَماً معقولا موازياً للعالم الموجود. ومنهم من يقول: النفس إنما تبقى ببقاء

معلومها ، وهم يعتقدون بقاء الأفلاك ، والعقول ، والنفوس. فجعلوا كمالها فى العلم بالموجودات التى اعتقدوا بقاءها. ومن تقرب إلى الاسلام منهم يقول : بل كمالها فى العلم بواجب الوجود. وهذا يشبه قول الجهم بن صفوان ومن وافقه فى أن « الايمان مجرّد العلم بالله ».

وقد بسطنا الكلام على هذا فى غير هذا الموضع فى جواب « المسئلة الصفدية » وغير ذلك ، وبيّنا أنهم غلطوا من وجوه. منها ظنّهم أن كمال النفس فى مجرد العلم ؛ ومنها ظنهم ان هذا الكمال يحصل بمعرفة أمور كلية ، لا موجودات معينة ؛ ومنها ظنهم أن ما عندهم فى الالٰهيات علم ، وأكثره جهل. ولهذا كان الغاية عندهم التشبه بالفلك.

مقصود الصلوة عندهم

ولهذا يصنف من يصنف منهم فى الصلوة فليس المقصود منها عبادة الله ولا دعاؤه ، فانه لا يعلم الجزئيات عندهم ، ولا يميّز بين المصلىّ وغير المصلى. بل مقصود الصلوة هو العلم بالوجود المطلق الذى يزعمون أنه[1] كمال النفس. والصلوة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته. وإنما قالوا إن يَسأل[2] القمر ويستعيذه فانه يدبر هذا العالم بواسطة العقل الفعّال. فهو عندهم الرب الذى يُسأل ويُستعاذ به ، ومنه فاضت العلوم على الأنبياء وغيرهم. ١٠

المقصود هو تذكر الشرع

وربما قالو : المقصود بالصلوة تذكّر الشرع الذى شرعه الشارع ليحفظ به القانون الذى شرعه لهم لمصلحة الدنيا ، كما يذكر ذلك ابن سينا[3] وغيره. وذلك أنهم لا يثبتون أن الله يسمع كلام العباد ، ولا يرى أفعالهم ، ولا يجيب دعاءهم. بل الدعاء عندهم (٤٦٣) هو تصرف النفس فى هيولى العالم ، فيحصل لها بما تهتمّ به من تجرّدها عن البدن نوع تجريد حتى تتصرف فى هيولى العالم. وأما الرب تعالى فليس هو عندهم لا بكل شيء عليم ، ولا على كل شيء قدير ، ولا يعلم لا السرّ ولا النجوى ولا غير ذلك من ٢٠

---

١ — أنه : فى الأصل « أن ». ٢ — كذا بالأصل ، ولعله « إن يسأل يسأل القمر ».

٣ — لابن سينا « رسالة فى ماهية الصلوة » أولها : الحمد لله الذى خص الانسان بأشرف الخطاب . طبعت ضمن مجموعة أربع رسائل بليدن سنة ١٨٩٤ م .

أحوال العباد ، ولا له ملئكة كثيرون ينزلون ويصعدون إليه عندهم ، ولا يصعد إليه لا الكلم الطيب ولا العمل الصالح . وغاية الأنفس عندهم أن تكون متصلة بالعقل الفعال الذى هو ربها عندهم ، لا تصعد إلى الله .

المراد برؤية الحق عندهم

وإذا قالوا « سعادة النفس أن تشهد الله أن تراه » فحقيقة ذلك عندهم هو العلم بما تصورته من الوجود المطلق أو من وجود واجب الوجود . وصاحب[1] « الكتب المضنون بها على غير أهلها » إذا تكلم فى رؤية الحق ورؤية وجهه فى كتابه « الاحياء »[2] أو غيره قال « هذا يعود مراده[3] وهو معرفة النفس الناطقة بربها » . هذه هى الرؤية عندهم ، كما قد بين ذلك فى غير موضع . لأن الأصول التى اعتقدوها من أقوال النفاة المعطلة ألجأتهم إلى هذه العقائد الفاسدة ، كما قد بسط فى موضعه . فكيف تكون الحكمة العلمية التى أمر الله بها ورسوله موافقة لحكمة هؤلاء ؟

ضلالهم فى نفى علم الله وغيره من الصفات ، ورده

ونحن قد بسطنا الكلام على فساد قولهم فى « العلم » وغيره من الصفات ، وبينا اصولهم التى أوجبت أن قالوا مثل هذه الأقوال التى هى من أعظم الفرية على الله ،

---

١ — هو الامام أبو حامد الغزالى كما تقدم مراراً .

٢ — « الاحياء » : هو كتاب « إحياء علوم الدين » . قيل : هو من أجل كتب المواعظ وأعظمها . وهو مرتب على أربعة أقسام : العبادات ، والعادات ، والمهلكات ، والمنجيات . وفى كل منها عشرة كتب . فالجملة أربعون كتاباً . طبع بمصر وغيرها مراراً . قال المصنف رح : والاحياء فيه فوائد كثيرة ، لكن فيه مواد مذمومة . فان فيه مواداً فاسدة من كلام الفلاسفة تتعلق بالتوحيد والنبوة والمعاد . فاذا ذكرت معارف الصوفية كان بمنزلة من أخذ عدواً للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين ... وفيه أحاديث وآثار ضعيفة ، بل موضوعة كثيرة وفيه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم . وفيه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المستقيمين فى أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة . ومن غير ذلك من العبادات والأدب ما هو موافق للكتاب والسنة ما هو أكثر مما يرد منه . فلهذا اختلف فيه اجتهاد الناس ، وتنازعوا فيه — اه كلام المصنف .

٣ — لا ريب أنه سقط من هنا بعض الكلام ما مثاله « إلى كمال العلم بالله » أو نحو ذلك . وهذه عبارة « الاحياء » فى الرؤية : فاذاً الخيال أول الادراك ، والرؤية هو الاستكمال لادراك الخيال ، وهو غاية الكشف . وسمى ذلك « رؤية » لأنه غاية الكشف ، لا لأنه فى العين ... بل المعرفة الحاصلة فى الدنيا بعينها هى التى تستكمل فتبلغ كمال الكشف والوضوح وتنقلب مشاهدة . ولا تكون بين المشاهدة فى الآخرة والمعلوم فى الدنيا إختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح .

وبيّنا فسادها. ولهذا لما تفطن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالة فى « العلم » وتكلم على بعض ما قاله فى « المعتبر » وانتصف منه بعض الانتصاف ، مع أن الأمر أعظم مما ذكره أبو البركات. وأعظم عُمَدهم فى نفيه (٤٦٤) أنه يستلزم « التكثّر » و « التغير ».

تسميتهم إثبات الصفات « تكثراً »

فَـ « التكثّر » يريدون به إثبات الصفات. ثم ابن سينا وغيره أثبتوا علمه بنفسه وبلوازم نفسه معيّناً كالأفلاك ، وكلياً كغيرها. فيلزمهم ما فرّوا منه من تعدد الصفات. وهم يقولون : إنه عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملتذّ ولذة ، وربما قالوا : مبتهج. وهى معان متعددة. ثم يكابرون فيقولون : العلم هو الحبّ ، وهو القدرة ، وهو اللذة. فيجعلون كل صفة هى الصفة الأخرى. ويزيدون مكابرة أخرى فيقولون : العلم هو العالم ، والحب هو المحب ، واللذة هو الملتذّ. فيجعلون الصفات عين الموصوف. ولما رأى الطُّوسى شارح « الاشارات » ما لزم صاحبها سلك طريقة أخرى جعل فيها العلم بالمعقولات هو نفس المعقولات. مع أنهم ليس لهم قط حجة على نفى الصفات إلا ما تخيّلوه من أن هذا « تركيب ». وقد بينا فساده من وجوه كثيرة.

« التغير » المستلزم لكونه للحوادث

أما « التغيّر » فقالوا : العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشىء سيكون غير علمه بأنه قد كان ، فيلزم أن يكون محلاً للحوادث. وهم ليس لهم على نفى هذه اللوازم حجة أصلا — لا بيّنة ولا شبهة. وإنما نفوه لنفيهم الصفات ، لا لأمر يختص بذلك. بخلاف من نفى ذلك من الكُلاَّبيّة ونحوهم. فانهم لما اعتقدوا أن القديم لا تقوم به الحوادث قالوا : لأنها لو قامت به لم يخلُ منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. وقد بيّن أتباعهم كالرازى والآمدى وغيرهم فساد المقدمة الأولى التى يخالفهم فيها جمهور العقلاء ويقولون : بل القابل للشىء قد يخلو عنه وعن ضدّه. وأما المقدمة الثانية فهى حجة المتكلمين الجهمية والقدرية ومن وافقهم من أهل الكلام (٤٦٥) على إثبات حدوث الأجسام باستلزامها للحوادث قالوا : ما لا يخلو عن

الحوادث أو ما لا يسبقها فهو حادث لبطلان حوادث لا أول لها ، وهو التسلسل في الآثار.

لا حجة معهم في نفي الصفات

والفلاسفة لا يقولون بشيء من ذلك، بل عندهم القديم تحله الحوادث، ويجوّزون حوادث لا أول لها. ولهذا كان كثير من أساطينهم ومتأخريهم كأبي البركات يخالفونهم في إثبات الصفات وقيام الحوادث بالواجب، وقالوا لاخوانهم الفلاسفة: ليس معكم حجة على نفي ذلك. بل هذه الحجة أثبتموها من جهة التنزيه والتعظيم بلا حجة. والرب لا يكون مدبراً للعالم إلا بهذه القضية. فكان من تنزيه الرب وإجلاله تنزيهه عن هذا التنزيه وإجلاله عن هذا الاجلال.

طريقان للنظار في الرد عليهم

وللنظار في جوابهم عن هذا طريقان — منهم من يمنع المقدمة الأولى ومنهم من يمنع الثانية. فالأول جواب كثير من المعتزلة، والأشعري وأصحابه، وغيرهم ممن ينفي حلول الحوادث. فادّعى هؤلاء أن العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان، وأن المتجدّد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم، لا أمر ثبوتي. والثاني جواب هشام[1]، وابن كرّام[2]، وأبي الحسين البصري[3]، وأبي عبد الله بن الخطيب[4]، وطوائف غير هؤلاء. قالوا: لا محذور في هذا، وإنما المحذور في أن لا يعلم الشيء حتى يكون. فان هذا يستلزم أنه لم يكن عالماً، وأنه أحدث بلا علم. وهذا قول باطل. ١٥

أدلة القرآن والحديث على إثبات العلم لله تعالى

الاستشكال في قوله «إلا لنعلم»

وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى، كقوله «إِلَّا لِنَعْلَمَ»، «حَتَّىٰ

---

١ — هشام: لعله هشام بن الحكم، أبو محمد، مولى بني شيبان، فقيه متكلم مناظر، من أكابر الامامية. ولد بالكوفة وانتقل إلى بغداد. توفي نحو سنة ١٩٠ هـ.

٢ — ابن كرام: هو أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن خرابة السجزي، إمام الطائفة الكرامية. توفي بالقدس سنة ٢٥٥ هـ — الأعلام.

٣ — البصري: هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، المتكلم المعتزلي الشافعي، صاحب التصانيف، منها «المعتمد» في أصول الفقه، كتاب كبير، ومنه أخذ فخرالدين الرازي كتاب «المحصول». توفي ببغداد سنة ٤٣٦ هـ.

٤ — ابن الخطيب: هو الامام فخر الدين ابو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.

نَعْلَمَ » ، يتوهم أن هذا ينفى علمه السابق بأن سيكون. وهذا جهل. فان القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون فى غير موضع. بل أبلغ من ذلك أنه قدّر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها. فقد علم ما (٤٦٦) سيخلقه علماً مفصلا ، وكتب ذلك ، وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون ، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده. ثم لما خلقه علمه كائناً مع علمه الذى تقدم أنه سيكون. فهذا هو الكمال ، وبذلك جاء القرآن فى غير موضع. بل وباثبات رؤية الرب له بعد وجوده ، كما قال تعالى: وقُل اعملوا فَسَيَرَى الله عملَكم ورسولُه والمؤمنون – التوبة ٩ : ١٠٥. فأخبر أنه سيرى أعمالهم.

إثبات السمع والبصر له تعالى

وقد دلّ الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير ، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم. فاذا خلق الأشياء رآها سبحانه. وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم وسمع نجواهم ، كما قال تعالى: قد سمع الله قولَ التى تجادلك فى زوجها وتشتكىٓ إلى الله صلى والله يسمع تحاوُرَكما – المجادلة ٥٨ : ١. أى تشتكى إليه وهو يسمع التحاور – والتحاور تراجع الكلام – بينها وبين الرسول. قالت عائشة: « سبحان الذى وسع سمعه الأصوات ! لقد كانت المجادِلة تشتكى إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم فى جانب البيت وإنه ليخفى علىّ بعض كلامها فأنزل الله: قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله والله يسمع تحاوركما ».[1] وقال تعالى لموسى وهارون: لا تخافا إنّنى معكما أسمع وأرى – طه ٢٠ : ٤٦. وقال: أم يحسَبون أنّا لا نسمع سرّهم ونجوٰيهم ط بلى ورسلنا لديهم يكتبون – الزخرف ٤٣ : ٨٠.

إخبار القرآن بالمستقبلات

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون فى بضعة عشر موضعاً من القرآن ، مع إخباره فى مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون. وقد أخبر فى القرآن من المستقبلات التى لم تكن بعد بما شاء الله. بل أخبر بذلك نبيّه وغير

---

١ – أخرجه من طريق عروة عن عائشة ، أحمد ، والنسائى ، وابن ماجه ، وابن أبى حاتم ، وابن جرير ، ورواه البخارى فى التوحيد تعليقاً.

نبيه ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . بل هو سبحانه يعلم ما كان ، وما
يكون ، وما لو كان كيف كان يكون ، كقوله : ولو رُدُّوا لعادوا لما (٤٦٧) نهُوا عنه
– الأنعام ٦ : ٢٨ . بل وقد يَعلم بعضُ عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا ،
ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء .

آيات العلم

قال تعالى : وما جعلنا القبلة التى كنتَ عليها إلا لِنعلمَ من يتّبع الرسول ممن
ينقلب على عقِبَيْه – البقرة ٢ : ١٤٣ . و قال : أم حَسِبتم أن تدخلوا الجنة ولمّا يعلم
الله الذين جٰهَدوا منكم ويعلمَ الصّٰبرين – آل عمران ٣ : ١٤٢ . وقوله : وتلك الأيام
نُداولها بين الناس ج وليَعلم الله الذين آمنوا ويتّخذ منكم شهداء – آل عمران ٣ : ١٤٠ .
وقوله : وما أصابكم يوم الْتَقى الجمْعن فبإذن الله وليعلم المؤمنين ۞ وليعلم الذين
١٠ نافقوا – آل عمران ٣ : ١٦٦-١٦٧ . وقوله : أم حَسِبتم أن تُتركوا ولمّا يعلم الله
الذين جٰهَدوا منكم ولم يتّخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وَلِيجة
– التوبة ٩ : ١٦ . وقوله : ثم بَعَثْنٰهم لنعلم أىُّ الحزبَين أحصى لِما لبثوا أمداً
– الكهف ١٨ : ١٢ . وقوله : ولقد فتنّا الذين من قبلهم فلَيعلَمنَّ الله الذين صدقوا
ولَيعلمنّ الكٰذبين – إلى قوله – وليعلمنّ الله الذين آمنوا وليعلمن المنٰفقين – العنكبوت
١٥ ٢٩ : ٣-١١ . وقوله : ولنَبلُوَنّكم حتى نعلم المجٰهدين منكم والصّٰبرين ونَبلُوَ أخباركم
– محمد ٤٧ : ٣١ . وغير ذلك من المواضع .

تفسير قوله «إلا لنعلم»

وروى عن ابن عباس فى قوله «إلا لنَعلَمَ» أى «لنرى» ، وروى «لنميز» ،
وهكذا قال عامة المفسرين «إلا لنرى ونميز» . وكذلك قال جماعة من أهل العلم
قالوا : «لنعلمه موجوداً واقعاً بعد أن كان قد علم أنه سيكون» . ولفظ بعضهم ، قال
٢٠ العلم على منزلتين – علم بالشيء قبل وجوده ، وعلم به بعد وجوده . والحكم للعلم
بعد وجوده لأنه يوجب الثواب والعقاب . قال : فمعنى قوله «لنعلم» أى لنعلم ال
الذى يستحق به العامل الثواب والعقاب . ولا ريب أنه كان عالماً سبحانه بأنه سيكون
لكن لم يكن المعلوم قد وجد . وهذا كقوله : قل أتُنَبِّئون الله بما لا يعلم

السمٰوت ولا فى الأرض ــ يونس ١٠ : ١٨ ، أى بما لم يوجد . فانه لو وجد لعلمه . فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت (٤٦٨) الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه . والكلام على هذا مبسوط فى موضع آخر .

فرارهم من لازم لا دليل على نفيه

والمقصود أن يعرف الانسان أنهم يقولون من الجهل والكفر ما هو فى غاية الضلال فراراً من لازم ليس لهم قط دليل على نفيه . ولو قُدر شبهة تعارض ثبوت العلم فأين هذا من هذا ؟ وأين الأدلة الدالة على ثبوت علمه والمحذور فى نفى علمه مما يُظن أنه يدل على نفى الصفات أو نفى بعضها دليلا ومحذوراً ؟

بطلان قولهم : الثلاثة المذكورة فى النحل هى البرهان والخطابة والجدل

والمقصود هنا أن ما يجعلونه من القرآن مطابقاً لأصولهم ليس كما يقولون . فان قيل : لا ريب أن ما جاء به الرسول من الحكمة والموعظة الحسنة والجدل يخالف أقوال هؤلاء الفلاسفة أعظم من مخالفته لأقوال اليهود والنصارى . لكن المقصود أن الثلاثة المذكورة فى القرآن هى البرهان الصحيح ، والخطابة الصحيحة ، والجدل الصحيح ، وإن لم تكن هى عين ما ذكره اليونان . إذ المنطق لا يتعرض لشىء من الموادّ ، وإنما الغرض أن هذه الثلاثة هى جنس هذه الثلاثة . ١٠

معنى الوعظ فى القرآن

قيل : وهذا أيضاً باطل . فان الخطابة عندهم ما كان مقدماته مشهورة ، سواء كانت علما مجرداً أو علماً [يقينياً] [1] . والوعظ فى القرآن هو الأمر والنهى والترغيب والترهيب ، كقوله تعالى : ولو أنهم فعلوا ما يُوعَظون به لكان خيرًا لهم وأشدّ تثبيتًا ٭ وإذًا لآتينٰهم من لدنّا أجرًا عظيما ٭ ولهدينٰهم صراطاً مستقيمًا ــ النساء ٤ : ٦٦-٦٨ . فقوله « ما يوعظون به » أى ما يؤمرون به . وقال : يَعِظكم الله أن تعودوا لمثله أبدًا إن كنتم مؤمنين ــ النور ٢٤ : ١٧ . أى ينهاكم عن ذلك . ٢٠

الأحوال الثلاثة فى معرفة الحق والعمل به

وأيضاً فالقرآن ليس فيه أنه قال « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل » ، بل قال « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادِلْهم » . وذلك

١ ــ علماً يقينياً : فى الأصل « علماً » فقط ، ولعله كما أثبتناه .

لأن الانسان له ثلاثة أحوال. إما أن يعرف الحق ويعمل به، وإما أن يعرفه ولا يعمل به، وإما أن يجحده. فأفضلها أن يعرف الحق ويعمل به. والثانى أن يعرفه لكن نفسه تخالفه (٤٦٩) فلا توافقه على العمل به. والثالث من لا يعرفه بل يعارضه.

كون الدعوة بالحكمة والموعظة فقط

فصاحب الحال الأول هو الذى يدعى بالحكمة، فان الحكمة هى العلم بالحق والعمل به. فالنوع الأكمل من الناس من يعرف الحق ويعمل به، فيُدعون بالحكمة. والثانى من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه، فهذا يوعظ الموعظة الحسنة. فهاتان هما الطريقان — الحكمة والموعظة. وعامّة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا. فان النفس لها هوى تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته. فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة فلا بد من الدعوة بهذا وهذا.

كون الجدال للمعارض فقط

وأما الجدل فلا يدعى به، بل هو من باب دفع الصائل. فاذا عارض الحق معارض جودل بالتى هى أحسن. ولهذا قال «وجادلهم»، فجعله فعلا مأموراً به مع قوله «ادعهم». فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وأمره أن يجادل بالتى هى أحسن. وقال فى الجدال «بالتى هى أحسن» ولم يقل «بالحسنة» كما قال فى الموعظة. لأن الجدال فيه مدافعة ومغاضبة، فيحتاج أن يكون بالتى هى أحسن حتى يُصلح ما فيه

١٥ من الممانعة والمدافعة، والموعظة لا تدافع كما يدافع المجادل. فما دام الرجل قابلا للحكمة أو الموعظة الحسنة أو لهما جميعاً لم يحتج إلى مجادلة. فاذا مانع جودل بالتى هى أحسن.

فائدة الجدل فى تبيين الخطأ

والمجادلة بعلم كما أن الحكمة بعلم. وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى: هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلِمَ تحاجّون فيما ليس لكم به علم — آل عمران

٢٠ ٣ : ٦٦ . والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علماً. فلو قُدر أنه قال باطلاً لم يأمر الله أن يحتج عليهم بالباطل. لكن هذا قد يُفعل لبيان فساد قوله وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق. والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه. وليس المقصود ذكر ما تناقضوا فيه من أقوالهم ليبيّن

خطأ احدهما لا بعينه[1]. فالمقدمات الجدلية (٤٧٠) التى ليست علماً هذا فائدتها. وهذا يصلح لبيان خطأ الناس مجملاً.

محاولة تشبيه كلامهم بالقرآن

ثم إنهم تارة يجعلون النبوّة إنما هى من باب الخطابة، وتارة يجعلون الخطابة أحد أنواع كلامها، فيتناقضون. وسبب ذلك أن القرآن أمر عظيم باهر لم يعرفوا قدره ولا دروا ما فيه من العلم والحكمة، وأرادوا أن يشبّهوا به كلام قومٍ كفارُ اليهود والنصارى أقل ضلالاً منهم فى معرفة الله ومعرفة أنبيائه، وكتبه، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده. ولو شبّه مشبه القرآن بالتوراة والانجيل لظهر خطأه غاية الظهور ــ والجميع كلام الله تعالى. فكيف بكلام هؤلاء الجهال الملاحدة؟

الوجه الثانى عشر

كون نفيهم وجود الجنّ والملئكة والوحى قولًا بلا علم

إقرارهم الحسيات الظاهرة والباطنة

الوجه الثانى عشر أن يقال: هم معترفون بالحسيات الظاهرة وبالحسيات الباطنة التى يحس بها الانسان ما فى نفسه، كاحساسه بجوعه وعطشه، ولذته وألمه، وشهوته وغضبه، وفرحه وغمّه وكذلك ما يتخيله فى نفسه من أمثلة الحسيات التى أحسها، فانه يتخيل ذلك من نفسه.

تفريقهم بين التخيل والوهم

وقد فرّقوا بين قوّة «التخييل» و «الوهم». فالتخييل أن يتخيل الحسيات، والوهم أن يتصور فى الحسيات معنى غير محسوس، كما يتصور الصداقة والعداوة. فان الشاة تتصور فى الذئب معنى هو العداوة، وهو غير محسوس، ولا تتخيّل. وتتصور فى التيس معنى الصداقة. فالموالات والمعاداة يسمون الشعور بها «توّهماً». وهم لم يتكلموا فى ذلك بلغة العرب، فان الوهم فى لغة العرب معنى آخر كما قد بيّن فى موضعه.

ليس معهم ما ينفى وجود الملائكة والجن

وليس معهم ما ينفى وجود ما يمكن أن يختصّ برؤيته بعض الناس بالباطن، كالملائكة والجن. بل ولا معهم ما ينفى تمثّل هذه الأرواح أجساماً حتى ترى بالحس

[1] ــ خطأ أحدهما لا بعينه: كذا بالأصل.

الظاهر. ولا معهم أن النفس قد ترى غير ما هو من أحوالها، مثل أن ترى عند الموت أموراً موجودة لم تكن تراها وهي متعلقة بالبدن. وكذلك النائم وإن كان قد يتخيل فليس معهم علم بأن كل ما يراه يكون تخيـلا مع إمكان أن يرى فى منامـه من جنس ما يراه الميّت عند مفارقة روحه بدنه. فان النفس الناطقة هى (٤٧١) الرائية، وإنما يمنعها من ذلك تعلقها بالبدن. فاذا تمّ تجردها بالموت رأت ما لم تكن تراه، كما قال تعالى: فكشفنـا عنك غطآءك فبصرك اليوم حديد – ق ٥٠ : ٢٢. وقال تعالى: فلو لآ إذا بلغت الحلقوم ، وأنتم حينئذ تنظرون ، ونحن أقرب إليه منكم ولـكن لا تبصرون – الواقعة ٥٦ : ٨٣-٨٥. قال المفسرون: يعنى الملائكة. وكذلك بالنـوم قد يحصل لها نوع تجريد. ولهذا من الناس من يرى فى منامه شيئاً فيأتى كما يراه من غير تغيير أصلا، بل يكون المرئى فى المنام هو الموجود فى اليقظة. ١٠

دخول الجنى بدن الانسى وتكلمه على لسانه

وأما رؤية كثير من الناس الجن حال الصَّرْع وغيرْ الصرع فهـذا أكثر وأشهر من أن يذكر. ومايدّعيه بعض الأطبّاء من أن الصرع كله من الأخلاط فغلطه ظاهر. فان دخول الجنّى بدن الانسىّ وتكلمه على لسانه بأنواع من الكلام وغـير ذلك أمر قـد علمه كثير من الناس بالضرورة. وقد اتفق عليه أئمة الاسلام كما اتفقوا على وجود الجنّ. وقد رآهم غير واحد من الناس وخاطبوهم. فهذا باب واسع. فما الظن بالملائكة الكرام التى يراهم الأنبياء صلوات الله عليهم – يرونهم بباطنهم وظاهرهم. ١٥

تصـور الملائكة بصوره البشر

وأيضاً فقد تواتر فى الكتب الالٓهية والأحاديث النبوية أن الملائكة تتصور بصورة البشر، وكذلك الجنّ، ويُرون فى تلك الصور. كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم فى غير موضع من كتابه. وكما أخبر عن مريم أنه أرسل إليها الروح – وهو جبريل – فتَمَثَل لها بَشَرًا سَوِيًا ، قالت إنى أعوذ بالرحمٰن منك إن كنتَ تَقِيًا ، قال إنما أنا رسول رَبِّكِ لأ هَبَ لَكِ غلـٰمًا زَكِيًّا – مريم ١٩ : ١٧-١٩. ٢٠

جعلهم الملك والوحى من باب التخيل

وجميع هـذه الأمور ليس معهم على نفيها إلا ما هو من أضعف الشُّبَـه. فنفيهم مثل هذه الحسيات الباطنة والظاهرة قول بلا علم. ولهذا صاروا يحملون ما جاءت به

الأنبياء على أنه من باب التخيّل فى النفس. ويجعلون الملئكة وكلام الله الذى (٤٧٢) بلغوه هو ما يتخيل فى نفس النبى من الصور والأصوات، كما يتخيل للنائم، وذلك من أعراضه القائمة به. ليس هناك عندهم ملَك منفصل، ولا كلام نزل به الملك من الله عنـدهم.

إقرار بقراط بالجن

وكل ما ينفونه من هذا ليس معهم فيه إلا الجهل المحض. فهم يكذّبون بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله. مع أن عامّة أساطين الفلاسفة كانوا يقرّون بهذه الأشياء. وكذلك أئمة الأطبّاء كأُبقراط وغيره، يقر بالجن ويجعل الصرع نوعين — صرعاً من الخلط وصرعاً من الجن. ويقول فى بعض الأدوية: هذا ينفع من الصرع الذى يعالجه الأطباء، لا الصرع الذى يعالجه أرباب الهياكل. ونقل عنه أنه قال: طبّنا بالنسبة إلى طب أرباب الهياكل كطب العجائز بالنسبة إلى طبنا. وهذه الأمور ١٠ لبسطها موضع آخر.

أسباب العجائب عندهم ثلاثة

وإنما المقصود أن ما تلقّوه من القواعد الفاسدة المنطقية من نفى ما لم يعلم نفيه أوجب لهم من الجهل والكفر ما صاروا به أسوأ حالاً من كفار اليهود والنصارى. وادّعى ابن سينا وموافقوه أن أسباب العجائب فى العالم إما قوة فلكية، وإما قوة نفسانية، وإما قوة طبيعية. وأهل السحر منهم والطلسمات يعلمون من وجود الجن ١٥ ومعاونتهم لهم على الأمور العجيبة ما هو متواتر مشهور عندهم، فضلا عما يعلمه المسلمون وسائر أهل الملل من ذلك، فضلا عن العلم بالملئكة وما وكلهم الله من الأمور التى يدبرونها. كما قال تعالى فيهم: ﴿فالمدبّرات أمرًا﴾ ــ النازعات ٧٩ : ٥. وقال: ﴿فالمقسّمات أمرًا﴾ ــ الذريت ٥١ : ٤. وهم الملئكة باتفاق السلف وغيرهم من علماء المسلمين. لم يقل أحد من السلف إنها الكواكب.

الوجه الثالث عشر

طريقهم لا يفرق بين الحق والباطل بخلاف طريقة الأنبياء

الوجه الثالث عشر أن يقال: كون القضية برهانية معناه (٤٧٣) عندهم أنها معلومة

للستدل بها ، وكونها جدلية معناه كونها مسلمة ، وكونها خطابية معناه كونها مشهورة أو مقبولة أو مظنونة. وجميع هذه الفروق هى نِسَب وإضافات عارضة للقضية ، ليس فيها ما هو صفة ملازمة لهـا ، فضلا عن أن تكون ذاتية لها على أصلهم ، بل ليس فيها ما هو صفة لها فى نفسها. بل هذه صفات نسبية باعتبار شعور الشاعر بها. ومعلوم أن ٥ القضية قد تكون حقًّا والانسان لا يشعر بها ، فضلا عن أن يظنها أو يعلمها. وكذلك قد تكون خطابية أو جدلية وهى حق فى نفسها ، بل قد تكون برهانية أيضاً كما قد سلموا ذلك.

إخبار الرسل بالقضايا الصادقة

وإذا كان كذلك فالرسل صلوات الله عليهم أخبروا بالقضايا التى هى حق فى نفسها لا تكون كذباً باطلا قط. وبينوا من الطرق العلمية التى يعرف بها صدق تلك القضايا ١٠ ما هو مشترك ينتفع به جنس بنى آدم. وهذا هو العلم النافع للناس.

سلك الفلاسفة فى القضايا الأمر النسبي

وأما هؤلاء المتفلسفة فلم يسلكوا هذا المسلك ، بل سلكوا فى القضايا الأمر النسبي. فجعلوا البرهانيات ما علمه المستدل ، وغير ذلك لم يجعلوه برهانيات وإن علمه مستدل آخر. والجدليات ما سلمه المنازع وإن لم يسلمه غيره. وعلى هذا فتكون من البرهانيات عند إنسان وطائفة ما ليس من البرهانيات عند إنسان وطائفة أخرى. فلا يمكن أن ١٥ تحد القضايا العلمية بحد جامع مانع ، بل تختلف باختلاف أحوال من علمها ومن لم يعلمها. حتى إن أهل الصناعات عند أهل كل صناعة من القضايا التى يعلمونها ما لا يعلمها غيرهم.

طريقهم لا ينتفع بها الناس

وحينئذ فيمتنع أن تكون طريقهم مميّزة للحق من الباطل والصدق من الكذب باعتبار ما هو الأمر عليه فى نفسه ، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركة بين الآدميين. ٢٠ بخلاف طريقة الأنبياء ، فإنهم أخبروا بالقضايا الصادقة التى تفرق بين الحق والباطل والصدق والكذب ، فكل ما ناقض الصدق فهو كذب ، وكل ما ناقض الحق فهو باطل. فلهذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه. وأنزل (٤٧٤) أيضاً الميزان ، وهو ما يوزن به ويعرف به الحق من الباطل ، ولكل حق ميزان

يوزن به . بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيون ، فانه لا يمكن أن يكون هادياً للحق ، ولا مفرّقاً بين الحق والباطل . ولا هو ميزان يعرف بها الحق من الباطل . وأما المتكلمون فما كان فى كلامهم موافقاً لما جاءت به الأنبياء فهو منه ، وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعاً وعقلا .

جعلهم مواد البرهان معينة

فان قيل : نحن نجعل البرهانيات إضافية ، فكل ما علمه الانسان بمقدماته فهو برهانى عنده وإن لم يكن برهانياً عند غيره ، قيل : لم يفعلوا ذلك . فان من سلك هذا السبيل لم يجد موادّ البرهان فى أشياء معيّنة مع إمكان علم كثير من الناس لأمور أخر بغير تلك الموادّ المعينة التى عيّنوها . وإذا قالوا : نحن لا نعيّن الموادّ ، فقد بطل أحد أجزاء المنطق . وهو المطلوب .

١٠

الوجه الرابع عشر

فساد جعلهم علوم الأنبياء تحصل بواسطة القياس المنطق

« القوة القدسية »

الوجه الرابع عشر : إنهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبنى آدم مع أن الأمر ليس كذلك ، وقد علم الناس إما بالحس وإما بالعقل وإما بالأخبار الصادقة علوماً كثيرة لا تعلم بطرقهم التى ذكروها . ومن ذلك ما علمته الأنبياء — صلوات الله عليهم — من العلوم . فأرادوا إجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا : ١٥ النبيّ له قوّة أقوى من قوّة غيره فى العلم والعمل ، وربما سموها « قوة قدسية » . وهو أن يكون بحيث ينال الحد الأوسط من غير تعليم معلّم له . فاذا تصور طرفى القضية أدرك بتلك القوة القدسية الحد الأوسط الذى قد يتعسر أو يتعذر على غيره إدراكه بلا تعليم ، لأن قوى الأنفس فى الادراك غير محدودة . فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة (٤٧٥) القياس المنطق . وهذا فى غاية الفساد . ٢٠

الرسل أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية

فان القياس المنطق إنما تعرف به أمور كلية كما تقدم ، وهم يسلمون ذلك . والرسل أخبروا بأمور معيّنة شخصيّة جزئيّة — ماضية وحاضرة ومستقبلة — كما فى القرآن من قصة نوح ، والخطاب والأحوال التى جرت بينه وبين قومه . وكذلك هود ، وصالح ،

وشعيب، وسائر الرسل. وكذلك ما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من المستقبلات. فعلم بذلك أن ما عليه الرسول لم يكن بواسطة القياس المنطق.

جعلهم علم الرب أيضاً يحصل بواسطة القياس المنطق ٥

بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب، فانه يعلم نفسه، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. فجعل علمه يحصل بهذه الواسطة. وهذا يصلح أن يكون دليلا على علمه بمخلوقاته، لا أن يكون علمه بمخلوقاته يفتقر إلى حد أوسط. مع أنه لم يعط هذا البرهان موجبه، بل أنكر علمه بالجزئيات التي فى الموجودات الأخرى. فان لم يعلم الجزئيات لم يعلم شيئاً من المخلوقات، مع أن «العقول» و «النفوس» و «الأفلاك» كلها جزئية. ونفسه أيضاً معيّنة. ولهذا أراد بعضهم جبر هذا التناقض فقال: إنما نفى علمه بالجزئيات فى الأمور المتغيّرة. فيقال: التغيّر من لوازم الفلك، ١٠ فلا يكون الفلك إلا متغيّراً، وصدور المعلول المتغيّر عن علة غير متغيّرة ممتنع بالضرورة، كما قد بسط فى موضعه.

جعلهم معرفة النبيّ بالغيب مستفادة من النفس الفلكية وبيان فساده من عشرة وجوه

كون النفس الفلكية تعلم الحوادث عندهم

فان قيل: هم يذكرون لمعرفة النبي بالغيب سبباً آخر. وهو أنهم يقولون: إن الحوادث التي فى الأرض تعلمها النفس الفلكية. ويسميها من أراد الجمع بين الفلسفة والشريعة بـ «اللوح المحفوظ»، كما يوجد فى كلام أبي حامد ونحوه. وهذا فاسد. فان اللوح المحفوظ الذى وردت به الشريعة كتب الله فيه مقادير الخلائق قبل أن (٤٧٦) يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، كما ثبت ذلك فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.[١] واللوح المحفوظ لا يطلع عليه غير الله. والنفس الفلكية تحت

---

١ — قال ابن كثير فى تفسير قوله تعالى «ألم تعلم أن الله يعلم ما فى السماء والأرض، إن ذلك فى كتاب، إن ذلك على الله يسير». الحج ٢٢ : ٧٠: إن الله تعالى علم الكائنات كلها قبل وجودها، وكتب ذلك فى كتابه اللوح المحفوظ، كما ثبت فى صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء».

العقول . ونفوس البشر عندهم تتصل بها وتنقش فى نفوس البشر ما فيها .

بطلان الدعوى أن الصوفية اطلاعهم على اللوح المحفوظ

ولهذا يقول بعض الشيوخ الذين يتكلمون باللوح المحفوظ على طريقة هؤلاء ، إما عن معرفة بأن هذا قولهم ، وإما عن متابعة منهم لمن قال ذلك من شيوخهم الذين أخذوا ذلك عن الفلاسفة ، كما يوجد ذلك فى كلام ابن عربى ، وابن سبعين ، والشاذلى[1] ، وغيرهم ، يقولون : إن العارف قد يطلع على اللوح المحفوظ ، وأنه يعلم أسماء مريديه ٥ من اللوح المحفوظ ، أو أنه يعلم كل ولى كان ويكون لله من اللوح المحفوظ ، ونحو هذه الدعاوى التى مضمونها أنهم يعلمون ما فى اللوح المحفوظ . وهذا باطل مخالف لدين المسلمين وغيرهم من أتباع الرسل .

انتقاش العلم فى الحس المشترك

والمقصود هنا أنهم يقولون : إن النفس إذا حصل لها تجرّد عن البدن إما بالنوم وإما بالرياضة وإما بقوّتها فى نفسها اتصلت بالنفس الفلكية وانتقش فيها ما فى النفس [الفلكية] من العلم بالحوادث الأرضية . ثم ذلك العلم العقلى قد تخبر به النفس مجرّداً ، وقد تصوّره القوّة المخيلة فى صور مناسبة له . ثم تلك الصور تنتقش فى الحسّ المشترك ، كما أنه إذا أحس أشياء بالظاهر ثم تخيلها فانها تنتقش فى الحس المشترك ، فالحس المشترك يرتسم فيه ما يوجد من الحواس الظاهرة وينتقش فيه ما تصوره القوة المتخيلة فى الباطن . وما يراه الانسان فى منامه والمريض فى حال مرضه ١٥ من الصور الباطنة هو من هذا ، لكن نفس النبى عليه السلام لها قوة كاملة فيحصل لها تجرّد فى اليقظة ، فتعلم وتتخيل وترى ما يحصل لغيرها فى النوم .

كون كلامهم مبنياً على أصول فاسده

قيل : هذا الكلام أولاً ليس من كلام قدماء (٤٧٧) الفلاسفة كأرسطو وأصحابه ولا جمهورهم . وإنما هو معروف عن ابن سينا وأمثاله . وقد أنكر ذلك عليه إخوانه الفلاسفة كابن رُشد وغيره . وزعموا أن هذا كلام باطل لم يتبع فيه سلفه . وثانياً ٢٠

---

[1] — الشاذلى : هو أبو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار الحسنى الادريسى المعمرى الشاذلى (نسبة إلى شاذلة قرية بأفريقية) المغربى ، مؤسس الطائفة الشاذلية المتصوفة . كان ضريراً سكن الاسكندرية ، له الأوراد المسماة « حزب الشاذلى » . توفى سنة ٦٥٦ هـ .

إنه مبنىّ على أصول فاسدة كثيرة الاصل(كذا)

الأول: إنه لا سبب للحوادث إلا الحركة الفلكية. وهذا من أبطل الأصول.

الثانى: إثبات العقول والنفوس التى يثبتونها. وهو باطل.

هل منبع الفيض هو النفس الفلكية أو العقل الفعّال؟

٥ الثالث: إثبات كون الفيض يحصل من النفس الفلكية. فانهم لو سُلم لهم ما يذكرونه من أصولهم فعندهم ما يفيض على النفوس إنما هو من العقل الفعال المدبر لكل ما تحت فلك القمر، ومنه تفيض العلوم عندهم على نفوس البشر — الأنبياء وغيرهم. والعقل الفعال لا يتمثل فيه شىء من الجزئيات المتغيرة، بل إنما فيه أمر كلى، لكنه بزعمهم دائم الفيض. فاذا استعدت النفس لأن يفيض عليها منه شىء فاض. وذلك ١٠ الفيض لا يكون علما بجزئى، فانه لا جزئى فيه. فكيف يقولون هنا: إن الفيض على النفوس هو من النفس الفلكية؟

العلم بالكلى لا يفيد العلم بالجزئيات

فان قيل، هم يقولون: إن الجزئيات معلومة للعقول على وجه كلى، وللنفوس الفلكية على وجه جزئى، قيل: العلم بالكلى — وهو القدر المشترك بين الجزئيات — لا يفيد العلم بشىء من الجزئيات ألبتة. فان علم الانسان بمسمى الوجود، أو بمسمى ١٥ الجسم، أو بمسمى الحيوان، أو الانسان، أو البياض، أو السواد، لا يفيده العلم قط بموجود معيّن، ولا بجسم معين، ولا حيوان معين، ولا إنسان معين، ولا بياض معين، ولا سواد معين. ولو كانت الجزئيات تعلم من الكليات لكان مَن عَلم مسمى شىء قد علم كل شىء، فانها كلها جزئيات هذا المسمى.

فساد قولهم يعلم البارى بالجزئيات على وجه كلى

وهذا أيضاً مما يدل على (٤٧٨) فساد قول ابن سينا ومن وافقه على أن البارى يعلم الجزئيات على وجه كلى بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض. فان هذا تناقض بيّن لمن تصور حقيقة الأمر. فان من لم يتصور إلا كليًّا ويمتنع عنده ان يتصور جزئياً معيّناً — إما مطلقاً وإما إذا كان متغيراً — كان قد عزب عن علمه كل شىء فى الوجود، إما مطلقاً وإما إذا كان متغيّراً. وعلمه الكلى لا

يفيده شيئاً[1] من معرفة المعينات. وهم دائماً ما يشبعون أنفسهم بالمحال بمثل هذه الكليات.

موضوع الحكمة العليا

ولهذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا هو الوجود الكلي المشترك بين الموجودات المنقسم إلى جوهر وعرض، وعلة ومعلول. وهذا الموضوع ليس له وجود في الخارج. ولا يعلم بمعرفة الوجود المطلق شيء من الموجودات الثابتة في نفس الأمر أصلاً. فان كل موجود فانه موجود خاص متميز عما سواه. وصفاته ٥ القائمة به–إن كان جوهراً – مختصة به، وإن كان عرضاً فهو عرض معين في محل معين. فمن لم يعرف إلا الكلي المشترك لم يعرف شيئاً من الموجودات التي هي في نفسها موجودات، وانما علم أمراً كلياً لا يكون كلياً إلا في الأذهان، لا في الأعيان.

إن نفس فلك القمر لا تعلم إلا جزءًا من الحوادث

الرابع: إن النفوس عندهم تسعة بعدد الأفلاك، وحركات الأفلاك عندهم هي ١٠ تسبب الحوادث. ومعلوم لن كل نفس تعلم حركة فلكها. فنفس فلك القمر لا تعلم ما في نفس الفلك الأطلس وفلك الثوابت وغيره. والنفوس البشرية إنما تتصل – إن اتصلت – بنفس فلك القمر، كما أنه إنما يفيض عليها ما يفيض من العقل الفعال. وحينئذ فلا تعلم إلا جزءًا يسيراً من أسباب (٤٧٩) الحوادث. فمن أين تعلم الحوادث المنفصلة؟ ١٥

ليست حركة الأفلاك علة تامة للحوادث

الخامس: إنه لو قدر أنها تعلم حركات الأفلاك كلها، وأنه لا سبب للحوادث إلا حركة الأفلاك، فحركة الأفلاك ليست علة تامة للحوادث، بل تختلف أفعالها باختلاف القوابل، فتؤثر في كل شيء بحسبه. فمن لم يعلم أحوال القوابل مع الفواعل لم يعلم الحوادث، فلا يكون عالماً بها. والنفوس الفلكية غايتها أن تعلم حركات ٢٠ أفلاكها، لا تعلم ما ليس داخلاً فيها.

---

١ – شيئاً: في الأصل «شيء».

وإذا قيل: إن حركات العناصر والمتولدات إنما تختلف لاختلاف حركة الأفلاك، فالعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، قيل: تختلف باختلاف القوابل كما تختلف باختلاف الفواعل. والعناصر موجودة قبل حركات الأفلاك، فلا يلزم من العلم بها العلم بنفس العناصر ومقاديرها ليعلم بحركات الأفلاك العلم بالحوادث الأرضية. وقول القائل «العلم ٥ بالعلة يوجب العلم بالمعلول» إنما يستقيم فى العلة التامة المستلزمة للمعلول. وحركات الأفلاك غايتها أن تكون جزءاً صغيراً من أسباب الحوادث.

لا يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور

السادس: إنه بتقدير أن تكون للفلك نفس فلكية تحركه كما تحرك نفس الانسان لبدنه، فانها تتصور ما تريد فعله كما يتصور الانسان ما يريد فعله، وأما الأمور المتولدة ١٠ الحاصلة بأسباب منفصلة مع فعله فلا يجب أن يكون شاعراً بها. فمن أين يلزم علم النفس الفلكية بكل ما يحدث من الأمور الحاصلة لحركاتها وبأمور أخر؟ فانهم يقولون: الفلك إذا تحرك حرّك العناصر، فامتزجت نوعاً من الامتزاج. وتحرك العناصر وامتزاجها ليس هو نفس حركة الفلك، ولا حركة الفلك علة تامة له. ثم إذا امتزجت فاض عليها من العقل الفعّال ما يفيض. فبتقدير أن تستعد نفس الانسان لأن يفيض ١٥ عليها من العقل الفعّال ما يفيض لا يجب أن تعلم النفس الفلكية ذلك، مع أن كلامهم فى هذا الموضع قد عرف تناقضه وفساده. فان العقل إن كان يفيض عنه ما ليس هو فيه كان فى المعلول ما ليس فى العلة. وإن كان لا يفيض إلا ما فيه فليس فيه إلا الكليات، ليس فيه صور جسمانية، ولا علم بجزئيات، ولا مزاج، ولا غير ذلك مما يدّعون فيضه عن العقل.

٢٠ ## بيان أن الحوادث الماضية ليست منتقشة فى النفس الفلكية

لا يمكن للنفس العلم بما مضى على سبيل التفصيل

السابع: إن النفس الفلكية تحرك (٤٨٠) الفلك دائماً. فيلزم أن تعلم كل وقت الحركة التى تريدها. وإذا سلم له أنها تعلم ما تولد عنها وعن غيرها قيل لهم: لا ريب أن ما مضي قبل تلك الحركة المعيّنة من الجزئيات لا يكون معلوماً للنفس على سبيل

التفصيل. فانه لو كان معلوماً للنفس على سبيل التفصيل للزم وجود ما لا نهاية له فى آن واحد، فان الحوادث الماضية لا نهاية لها. فلو كان العلم بكل منها موجوداً على سبيل التفصيل فى النفس الفلكية للزم وجود أمور لا نهاية لها فى آن واحد. وهذا ممتنع.

استحالة وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها

فان قيل: هم يجوّزون هذا كما يجوّزون وجود نفوس لا نهاية لها فى آن واحد. فان قاعدتهم فى هذا أن ما هو مجتمع وله ترتيب طبيعى كالفلك، أو وضعى كالأجسام. يمتنع وجود ما لا نهاية فيه. فاذا انتفى أحد القيدين جوّزوا وجود ما لا نهاية له، إما بأن لا يكون مجتمعاً كالحوادث المتعاقبة، وإما أن يكون مجتمعاً غير مترتب كالنفوس الفلكية. قيل. الجواب من وجوه. أحدها: إن هذا قول طائفة منهم كابن سينا وغيره، وقد أنكر عليه ذلك إخوانه الفلاسفة كابن رُشد وغيره، وزعموا أن هذا ليس هو قول أئمتهم الفلاسفة. وبينهم فى ذلك مشاجرات ليس هذا موضعها. ١٠
الثانى: إن الحركات الفلكية مترتبة كل واحد على ما قبلها. فاذا قدر اجتماع العلم المفصل بها كان قد اجتمع حوادث مترتبة، والعلوم أيضاً مجتمعة فى النفس الفلكية، والجزئيات لا تنطبع عندهم إلا فى قوة جسمانية. فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعراض فى صورة جسمانية. وهذا هو أعظم ما ينكرونه. فان القوة الجسمانية عندهم لا تقوى على أفعال لا تتناهى، فضلا عن أن تقوى على أعراض لا نهاية لها. الثالث: ١٥ أن يقال: إن قالوا (٤٨١) «إن جميع ما يحدث لم تزل نفس الفلك عالمة به على التفصيل» كان علمها قديماً أزلياً، والحركات حادثة شيئاً بعد شىء، والحوادث الجزئية لا بد لها من تصورات جزئية حادثة معها. وهم يسلمون ذلك. وإن قالوا «إنها لم تعلمها مفصلة إلا شيئاً بعد شىء» حصل المقصود أيضاً. وعلى التقديرين لا بد عندهم للنفس الفلكية من علوم متعاقبة كما يحصل لنفس الانسان. وحينئذ فان كانت علومها ٢٠ باقية لم تزل الأمور المرتّبة تحدث شيئاً بعد شىء، وهى مجتمعة فى محل واحد، بل فى قوّة جسمانية. فيلزم وجود أعراض مجتمعة لا نهاية لها فى محل واحد، بل فى قوّة جسمانية. وهذا من أعظم الأمور إحالة عندهم فى نفس الأمر.

وإذا كان كذلك تبين أن الحوادث الماضية ليست منتقشة فى النفس الفلكية .

إخبار الأنبياء بالحوادث المتقدمة والمستقبلة

والأنبياء ، بل وغير الأنبياء ، يخبرون بالحوادث المتقدمة ، كالاخبار بما جرى فى زمن نوح وقبل نوح وبعد نوح . فيمتنع أن يكون الخبر بذلك استفادة من النفس الفلكية التى يسميها الملاحدة الذين ينزلون الكتاب والسنة على أصول هؤلاء المشركين المعطلين — يسمونها « اللوح المحفوظ » . وهكذا العلم بالحوادث المستقبلة قبل أن تكون ٥ بمئين من السنين ، أو بألوف من السنين ، فان تلك لم تنتقش بعد عندهم فى النفس الفلكية . وقد يخبر بها الأنبياء ، كما بشر متقدموهم بمحمد ، وكما أخبر محمد بما سيأتى . بل ويعلم أيضاً بالرؤيا وغير ذلك .

لا سبيل لنفى كون الأرواح تلقى الأخبار فى نفوس البشر

١٠ الوجه الثامن : إنه لو قدر أن النفوس الفلكية تعلم الجزئيات فالجزم بكون ما يحدث فى نفوس البشر من العلم بالجزئيات هو منها — أو من العقل الفعال لو قدر وجوده — إنما يجوز إذا علم انتفاء سبب آخر . وهذا لا سبيل لهم إلى العلم بنفيه . فلِمَ لا يجوز أن يكون ذلك مما يلقيه الملائكة ، بل ومما يلقيه الجن أيضاً ؟ كما تواترت الأخبار عن الأنبياء — صلوات الله عليهم — (٤٨٢) بأنهم يذكرون أن الملائكة تخبرهم بما تخبرهم به ، وكما تواتر ١٥ إخبار الجن لبنى آدم تارة بما يسترقونه من خبر السماء ، وتارة بغير ذلك . والعلم بالمغيبات من هذا الوجه هو مما اتفق عليه الأنبياء وأتباعهم المسلمون ، واليهود ، والنصارى . واتفق عليه جماهير بنى آدم من غير أهل الملل ، كالمشركين من العرب ، ومن الهند ، ومن الكلدانيين ، وغيرهم ، كلهم يذكرون ما تخبر به الأرواح — إما مطلقاً وإما إن تعيّن .

« البابا » نبى الصابئة الحرانيين

وقد ذكرنا أن الصابئة نوعان — حنفاء ومشركون . فالحنفاء هم من المسلمين المؤمنين . وأما المشركون ، كالصابئة الذين بعث الله إليهم الخليل عليه السلام وغيرهم ، فهؤلاء يقرّون بهذا . والصابئة الحرّانيّون لهم نبىّ على أصلهم يقال له « البابا » . وله مصحف يذكر فيه كثيراً من الاخبار المستقبلة . ويذكر أن سيدته يعنى روحانية الزهرة

أخبرته بذلك. وكثير منها صحيح، كاخباره بدخول المسلمين بلاد[1] حرّان وغيرها، وفتحهم البلاد، وإهانتهم لطائفته. وكان بحرّان بئر يقال لها «بئر عزّون» يعظمونها تعظيما كثيراً، وكان يذكر أن الأرواح تجتمع إليها. ويذكر أنواعاً من هذه الأمور فى مصحف له. وهو موجود قد قرأته أنا وغيرى.

التفريق بين الملائكة والجن

وهذه الأرواح، منهم من يطلق عليها اسم «الأرواح» و«الروحانيات» ولا يفصل. ومنهم من يسميها جميعها «الملائكة»، ولا يفرّقون بين الجنّ والملائكة. لا سيما وطائفة من أهل الكلام وغيرهم يجعلون الجن والملائكة جنساً واحداً وإنما يفرّقون بالأعمال الصالحة والفاسدة، كالآدميين. ومن هذا تنازع العلماء فى إبليس، هل كان من الملائكة أم لا؟ وقد بسط الكلام عليه فى غير هذا الموضع. وأما من يعرف حقيقة الأمر من علماء المسلمين فيعلمون أن الأرواح التى تعين المشركين هى ١٠ الشياطين، ويفرّقون بين الملائكة وبين الجنّ، كما هو ثابت بالكتاب والسنة والاجماع.

بيان كون الغلط فى هذه الإخبارات أكثر من الصواب

التاسع: إنه بتقدير أن يكون سبب الاخبارات هو اتصال النفس بالقوة النفسانية الفلكية، أو هو إخبار الأرواح كما تقدم، فعلوم أن الغلط فى هذا أكثر من (٤٨٣) ٤٨٣ الصواب. أما على أصلهم، فلأن الخيال يصور للحس المشترك ما علمته النفس من ١٥ الصور المناسبة، والخيال يكذب أكثر مما يصدق؛ وأما على قول المسلمين وغيرهم، فلأن الجن يكذبون كثيراً فى إخبارهم. وقد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لما ذكر إخبار الكُهّان قال: «إنهم يسمعون الكلمة فيكذبون مائة كذبة».[2] وهذا أمر معلوم بالتجربة والتواتر، فان الذين يخبرون بما يخبرون به عن الجن يكثر الكذب فى إخبارهم. ٢٠

[1] — بلاد: فى الأصل «بلا» بغير دال.

[2] — هذه قطعة من حديث أبى هريرة الطويل الذى أخرجه البخارى وأحمد وغيرهما، وسيأتى بتمامه تحت تفسير قوله تعالى «حتى إذا فزع عن قلوبهم — الآية» من سورة سبأ.

الرؤيا ثلاثة

وأما الرؤيا فقد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الرؤيا ثلاثة — رؤيا من الله، ورؤيا مما يحدّث به الرجل نفسه فى اليقظة فيراه فى المنام، ورؤيا من الشيطان».[1] فقد بيّن الصادق المصدوق أن من الرؤيا ما هو من حديث النفس، ومنها ما هو من وسوسة الشيطان. وقد أمرنا سبحانه أن نستعيذ من هذين الوسواسين فى قوله: قُلْ أعوذ بربّ الناس ٥ ملِك الناس ٥ إلـه الناس ٥ من شرّ الوَسْواس الخنّاس ٥ الذى يُوَسْوِسُ فى صدور النـاس ٥ من الجِنَّةِ والناس — الناس ١١٤.

لا يميز بين الصدق والكذب مطلقاً إلا الأنبياء.

ولا بد من التمييز بين الصدق والكذب. وليس فيما ذكروه ولا فيما يذكره غيرهم ما يميّز بين هذا وهذا. ولا يميّز بين هذا وهذا مطلقاً إلا الأنبياء. ولهذا أمرنا الله أن نؤمن بكل ما جاؤا به الأنبياء، فانهم معصومون لا يقرّون على الخطأ فيما يبلّغونه عن الله باتفاق المسلمين. قال تعالى: قولوا آمَنّا بالله ومآ أنزل إلينا ومآ أنزل إلَى إبراهيم وإسمٰعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط ومآ أوتِيَ موسٰى وعيسٰى ومآ أوتى النبيّون من ربهم — البقرة ٢: ١٣٦ وقال تعالى: ولكن البِرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملٰئكة والكتب والنبيين — البقرة ٢: ٧٧

قياس فلسفى وخيال صوفى

ولهذا كان أهل الرياضة والزهد والعبادة من الصوفية وغيرهم يرون أشياء فى الباطن يظنونها حقًّا ويكون باطلا. ولهذا يقول من يقول من أهل العلم كأبى القاسم السُّهَيلىّ[2] وغيره «نعوذ بالله من قياس فلسفى (٤٨٤) وخيال صوفى». وهذا مما كان يقوله شيخه أبو بكر بن العَرَبىّ[3]، وكان مع تعظيمه لشيخه أبى حامد الغزالى يقول:

٤٨٤

---

١ — هذه قطعة من حديث أبى هريرة أخرجه مسلم فى الرؤيا من طريق أيوب عن ابن سيرين مرفوعاً، أوله «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب — الحديث» مع اختلاف فى اللفظ. وأخرج البخارى هذه القطعة موقوفاً. وأخرجه أيضاً أحمد، والترمذى، والنسائى، من غير وجه وطريق.

٢ — السهيلى: هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمى السهيلى (نسبة إلى سهيل من قرى مالقة)، حافظ لغوى. عمى وعمره ١٧ سنة، ونبغ فاتصل خبره بصاحب مراكش فطلبه إليها وأكرمه، فأقام يصنف كتبه إلى أن توفى فيها سنة ٥٨١ هـ. من تصانيفه «الروض الأنف» فى شرح السيرة النبوية لابن هشام — الأعلام.

٣ — ابن العربى: هو القاضى أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله

« شيخنا أبو حامد دخل فى بطن الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر ». وكان يَذكر عنه أنه كان يقول : « أنا مُزجي البضاعة[2] فى الحديث ».

كون النفوس متماثلة عندهم

وهؤلاء المتفلسفة يقولون : إن غاية ما عند النبي قياس من جنس القياس الفلسفى ، أو خيال من جنس الخيال الصوفى. فان ما ذكروه للنبي يتصف به آحاد الناس. فان اتصال النفوس بالنفس الفلكية وانعقاد الأقيسة العقلية فى النفس هو قدر مشترك بين ٥ الناس ، إنما هو بحسب استعداد النفوس. ثم هم ــ أعنى ابن سينا وأمثاله ــ يقولون : إن النفوس الناطقة متماثلة بحسب الحقيقة ، وإنما اختلفت باعتبار أبدانها ؛ فهى كماء واحد وضعته فى آنية مختلفة ، فاختلف لاختلاف الأوعية. وأسباب صفات النفس عندهم إما المزاج وإما العادة وإما ما يتبع ذلك. ويا ليت شعرى ، كم مقدار ما يوجب التفاوت بين النفوس إن لم يكن التفاوت إلا بهذا السبب ! فيلزم من هذا أن تكون ١٠ نفس أخسّ الناس مشارِكةً فى الحقيقة لنفس إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، وإنما امتازت عنها بأمور عارضة. وأن تكون نفس كثير من الناس قريبة من نفوسهم أو أفضل ، وتكون مستعدة لأن يحصل لها ما حصل لنفوسهم.

كون النبوة مكتسبة عندهم وطلب جماعة لها

ولهذا كانت النبوة عندهم مكتسبة ، وصار كثير منهم يطلب أن يؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، وأن يؤتى صحفاً منشرة ، كما طلب ذلك غير واحد فى زماننا ، وكما طلبه الشُهرَوَرْدِي المقتول وابن سبعين وغيرهما. وسبب ذلك أن هذه النبوة التى أثبتوها أمرها من جنس منامات الناس.

عمدتهم فى إثبات النبوة هو المنامات

ولهذا كان عمدتهم فى إثبات النبوة هو المنامات. ولما أراد ابن سينا وأمثاله أن

(بقية التعليق السابق) المعروف بابن العربى المعافرى الاندلسى المالكى ، من حفاظ الحديث. رحل إلى المشرق وصحب ببغداد أبا حامد الغزالى. صنف كتباً فى الحديث ، والفقه ، والأصول ، والتفسير ، والأدب ، والتاريخ. من كتبه « عارضة الأحوذى فى شرح الترمذى » ، و « أحكام القرآن ». توفى بفاس سنة ٥٤٣ هـ.

١ ــ فى « التاج المكلل » : دخل فى بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها.

٢ ــ مزجى البضاعة : قد ذكر النواب سيد محمد صديق حسن قول الخفاجى فى « نسيم الرياض » ، وهو : قال ابن تيمية رح : بضاعته (أى بضاعة الغزالى) فى الحديث مزجاة ، ولذا أكثر من إيراد الموضوعات فى كتبه ، وأكثر فيها من مقالات الفلاسفة ــ الخ.

يقرّروا ذلك قالوا: التجربة والقياس مطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً مّا. وقرّروا ذلك بأن معرفة المغيبات فى النوم ممكنة، فوجب أن يكون أيضاً فى اليقظة ممكنة. (٤٨٥) والمقدمة الاولى معلومة بالتجربة والتواتر. وأما الثانية فهو أنه لما صح ذلك فى النوم لم يمكن القطع باستحالته فى اليقظة. بل لو قدرنا أن الناس ما [١] جرّبوا وقوع ذلك فى النوم لكان استبعادهم بحصول هذا حال النوم أشدّ من استبعادهم لحصوله حال اليقظة. فانه لو قيل لواحد أن جمعاً من الأذكياء مع كمال عقولهم وسلامة حواسّهم وذكاء قرائحهم وقوة أفكارهم وأنظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا، ثم إن واحداً منهم لما صار كالميّت وبطلت حركته وإدراكه عرف ذلك المغيب، لقيل بأن ذلك محال، ولاحتجّوا عليه بأنه لما عجز عنه القويّ الكامل فالضعيف الناقص أولى بالعجز عنه. ولكن وقوع هذا المعنى مراراً كثيرة حال النوم مما أزال الاستبعاد والعناد. فثبت أن حصول معرفة المغيبات لما كان ممكناً حال النوم فبأن يكون ممكناً حال اليقظة أولى. قالوا: ونحن لا نستدل بصحة إحدى الحالين على القطع بالحال الأخرى، ولكن على دفع استبعاد المنكر وحصول الرأى الأخلق الأولى.

تجرد نفس النائم عن بدنه

قلت: فهذه المقدمة التى بنوا عليها معرفة الغيب للأنبياء وغيرهم. ومعلوم أن النائم تتجرّد نفسه عن بدنه نوع تجرّد، فان النوم أخو الموت. وقد كان النبى صلى الله عليه وسلم يقول إذا أوى إلى فراشه: «اللهم! أنت خلقت نفسى، وأنت تتوفاها، لك مماتها ومحياها. إن أمسكتها فارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». [٢] ويقول أيضاً: «باسمك ربى وضعت جنبى، وباسمك أرفعه. إن أمسكت نفسى فاغفرلها وارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين». [٣]

---

١ — ما: كذا بالأصل، ولعله «لما». ٢ — أخرجه مسلم والنسائى عن ابن عمر، ولفظها: إن النبى صلى الله عليه وسلم أمر رجلا إذا أخذ مضجعه قال «اللهم - الخ». وفيه «إن أحييتها فاحفظها، وإن أمتها فاغفر لها. اللهم! إنى أسئلك العافية». وليس فيه «وإن أرسلتها فاحفظها - الخ».

٣ — أخرجه الجماعة — البخارى ومسلم وأهل السنن — من حديث أبى هريرة. أوله: إذا جاء أحدكم إلى فراشه

وكان إذا استيقظ يقول: «الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور». وقد قال الله (٤٨٦) تعالى: اللهُ يَتَوَفَّى الأنفس حين موتها والتى لم تَمُتْ فى منامها فَيُمْسِكُ التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمًّى إنّ فى ذلك لآيٰت لقوم يتفكرون ـ الزمر ٣٩: ٤٢. فأخبر سبحانه أنه يتوفى الأنفس حين النوم وحين الموت، وأن ما يتوفاه حين النوم منه ما يقضى عليه الموت فى نومه ومنه ما يرسله. وبسبب تجرّدها عن البدن يحصل لها من العلم ما يلقيه الله إليها، إما بواسطة الملَك الذى يريها ويحدّثها من الرؤيا، وإما بغير ذلك.

٤٨٦

حصول العلم للنفس بعد التجرد من البدن

قال تعالى: وما كان لبشر أن يُكلّمه الله إلا وَحْيًا أو من ورآء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحىَ باذنه ما يشآء إنه عَلِىٌّ حكيم ـ الشورى ٤٢: ٥١. قال عُبادة ابن الصّامِت: رؤيا المؤمن كلام يكلم به الرب عبده فى المنام».[٢] وقد ثبت فى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لم يبق بعدى من النبوّة إلا المبشرات، وهى الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له».[٣] وقال: «الرؤيا الصالحة جزء من ستّة وأربعين جزءًا من النبوّة».[٤] وفى الصحيحين عن عائشة

(بقية التعليق السابق) فلينفض فراشه بداخلة إزاره، فانه لا يدرى ما خلفه عليه، ثم يقول «باسمك ربى ـ الخ». وفيه «وبك أرفعه» و «فارحمها» فقط.

١ ـ أخرجه البخارى من حديث حذيفة بن اليمان قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أوى إلى فراشه قال: «باسمك أموت وأحيا» وإذا قام قال «الحمد لله الذى أحيانا ـ الخ». وأخرجه ايضاً أبو داود، والترمذى. والنسائى. وأخرجه مسلم من حديث البراء بن عازب.

٢ ـ قال الحافظ ابن الحجر: وذكر ابن القيم حديثاً مرفوعاً غير معزو «إن رؤيا المؤمن كلام ـ الخ» ووجد الحديث المذكور فى «نوادر الأصول» للترمذى من حديث عبادة بن الصامت، أخرجه فى الأصل الثامن والسبعين. وهو من روايته عن شيخه عمر بن ابى عمر، وهو واه... قال الحكيم. قال بعض أهل التفسير فى قوله تعالى «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب». أى فى المنام ـ ا ه.

٣ ـ أخرجه البخارى عن أبى هريرة بلفظ «لم يبق من النبوة إلا المبشرات». قالوا «وما المبشرات؟» قال «الرؤيا الصالحة». ولأحمد من حديث عائشة «لم يبق بعدى» وأخرجه مسلم من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فى مرض موته بلفظ «يا أيها الناس! إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له». وأخرجه أيضاً أبو داود، والنسائى

٤ ـ هو قطعة من حديث أبى هريرة أخرجه الشيخان، وأحمد، والترمذى، والنسائى

قالت: «أول ما بُدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حُبّب إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حِراء فيتحنّث فيه، وهو التعبّد الليالى ذوات العدد».[1] وقد قال تعالى: الله أعلم حيث يجعل رسالتَه – الأنعام ٦: ١٢٤. فلا ريب أن ما يجعله الله فى النفوس وغيرها يجعله بعد إعدادها لذلك وتسويتها لما يلق فيها. فهذا ونحوه حق يقول به السلف وجمهور المسلمين. وإنما ينكر ذلك من ينكر الحِكَمَ والأسباب من أهل الكلام.

مدارج النبوة

والنبي صلى الله عليه وسلم بُدئ أوّلاً بالرؤيا الصادقة. فان رؤيا الأنبياء وحى معصوم، كما قال ابن عباس وعبيد بن عمير وغيرهما: «رؤيا الأنبياء وحى» وقرأ قول إبراهيم عليه السلام: (٤٨٧) إنى أرى فى المنام أنى أذبحُك – الصافات ٣٧: ١٠٢.[2]
ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم نقل من درجة إلى درجة، ثم بعد هذا جاءه الملك فخاطبه بالكلام. فأحياناً يأتيه فى الباطن فيكلمه، وأحياناً يتمثّل له فى صورة رجل فيكلمه. ثم عُرج به إلى ربه ليلة الاسراء.

إنكارهم وجود الملك وإتيانه بالوحى

فما ادعوه من أن الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيبات حقّ. وهذا يحتج به على من ينكر هذا الجنس مطلقاً، ولكن لا تجعل النبوة كلها من هذا الجنس. فمن الباطل ما ادعوه فى النبوة وفى كيفيتها، حيث زعموا أنه ليس هناك ملك حيّ يأتى بالوحى من الله، ولا لله كلام يتكلم به يسمعه الملك فينزل به، ولا يعرف الله جزئيات الأمور حتى يكتبها عنده، أو حتى يخبر بها الملك والملك يخبر بها النبيّ، أو يخبر بها النبيّ ابتداءً.

النبوة كما أثبتها الفلاسفة

وزعموا أنه ليس لله ما يدبّر به أمر السموات والأرض إلا مجرّد حركة الفلك. وأثبتوا نبوةً حالُ كثير من أحوال أوساط المسلمين خير منها. فان كثيراً من أوساط المسلمين له من العلم والعمل أعظم مما أثبته هؤلاء للانبياء. فانهم جعلوا خواصّ النبوة نوعين[3]: القوة العلمية التى ينال بها العلم، إما بواسطة القياس المنطق، وإما بواسطة

---

١ – هو قطعة من حديث عائشة أخرجه البخارى فى بدء الوحى، والتفسير، والتعبير. وأخرجه أيضاً مسلم.
٢ – أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس. قال ابن كثير: ليس هو فى شيء من الكتب الستة من هذا الوجه.
٣ – نوعين: فى الأصل «نوعان».

التجرد الذى هو كتجرّد النائم حتى تتصل بالنفس الفلكية؛ والثانى القوة العملية، وهو أن تكون نفسه قوية على التصرف فى هيولى العالم بحيث تحدث عنها عجائب. والنوع الأول يتضمن أمرين: أحدهما معرفة العلوم الكلية بالقياس المنطق، والثانى معرفة الجزئيات بهذا الاتصال. ثم الخيال يصور المعقولات فى الصور المناسبة لها وينقشها فى الحس المشترك، فيرى الانسان فى باطنه صوراً ويسمع أصواتاً. وتلك الصور ٥ عندهم ملائكة الله، وتلك الأصوات كلام الله.

ادعاء بعضهم ان الولاية اعظم من النبوة

ولهذا كان الملاحدة من المتصوفة على طريقهم كابن عربي وابن سبعين وغيرهما قد سلكوا مسلك ملاحدة الشيعة كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»[1]، واتبعوا ما وجدوه من كلام صاحب «الكتب المضنون بها على غير أهلها» وغير ذلك مما يناسب ذلك. فصار بعضهم يرى أن باب النبوّة مفتوح لا يمكن إغلاقه. فيقول كما كان ابن سبعين ١٠ يقول: لقد زَرَّبَ ابن آمنة حيث قال «لا نبيّ بعدى». أو يرى لكونه أشدّ تعظيماً للشريعة أن باب النبوّة قد أغلق فيدّعى أن الولاية أعظم من النبوة، وأن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء، وأن خاتم الأنبياء بل وجميع الأنبياء إنما يستفيدون معرفة الله من مشكوة خاتم الأولياء. ويقول: إنه يوافق النبي فى معرفة الشريعة العملية لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا، وإنه أعلم من النبي ١٥ بالحقائق العلمية لأنه يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى (٤٨٨) يوحى به ٤٨٨ إلى الرسول.

---

١ ـ «رسائل إخوان الصفا»: تقدم ذكرها وحالها فى ص ٤٤٤. وقال المصنف فى «السبعينية»: بل أعجب من ذلك ظن طوائف أن كتاب «رسائل إخوان الصفا» هو عن جعفر الصادق. وهذا الكذب هو أصل مذهب القرامطة الفلاسفة، فينسبون ذلك إليه ليجعلوا ذلك ميراثاً عن أهل البيت. وهذا من أقبح الكذب وأوضحه. فانه لا نزاع بين العقلاء أن «رسائل إخوان الصفا» إنما صنفت بعد المائة الثالثة فى دولة بنى بوية قريباً من بناء القاهرة. وقد ذكر أبو حيان التوحيدى فى كتاب «المتاع (الامتاع) والمؤانسة» من كلام أبى الفرج بن طراز مع بعض واضعيها ومناظرته لهم، ومن كلام أبى سليمان المنطيق فيهم، وغير ذلك مما يتبين به بعض الحال. وفيها نفسها بيان أنها صنعت بعد أن استولى النصارى على سواحل الشام. ومن المعلوم بالتواتر أن استيلاءهم على سواحل الشام كان بعد المائة الثالثة، وجعفر رضى الله عنه توفى سنة ثمان وأربعين ومائة قبل وضع هذه الرسائل بنحو مائتى سنة.

معانى الملحدين فى عبارات المسلمين

وهذا بناء على أصول هؤلاء الفلاسفة الكفار الذين هم أكفر من اليهود والنصارى، الذين سلك هؤلاء سبيلهم. ولكن غيّروا عباراتهم فأخذوا عبارات المسلمين الموجودة فى كلام الله ورسوله وسلف الأمة وعلمائها وعبّادها ومن دخل فى هؤلاء من الصوفية المتّبعين للكتاب والسنة، كالفُضَيل بن عِياض[1]، وأبي سليمان الدّارانى[2] ومعروف الكرخى[3]، والسَّرِىّ السقطى[4]، والجُنَيْد[5]، وسَهل بن عبد الله[6]، وغيرهم. أخذوا معانى أولئك الملاحدة فعبّروا عنها بالعبارات الموجودة فى كلام من هو معظَّم عند المسلمين، فيظن من سمع ذلك أن أولئك المعظَّمين إنما عنوا بهذه العبارات الموجودة فى كلامهم ما أراده هؤلاء الملحدون، كما فعلت ملاحدة الشيعة الاسماعيلية ونحوهم.

ما سموه «الحقيقة» هى الخيالات

فَمحمّد عندهم يأخذ من الملك الذى هو عندهم خيال فى نفسه، وذلك الخيال يأخذ عن العقل. فَمحمد عندهم يأخذ عن جبريل، وهذا الخيال هو جبريل. وجبريل يأخذ عن ما عله من النفس الفلكية. فزعم ابن عَربى أنه يأخذ من العقل، وهو المعدن الذى يأخذ منه جبريل. فان ابن عربى وهؤلاء يعظّمون طريق الكشف

---

١ — الفضيل بن عياض: هو شيخ الحرم أبو على الفضيل بن عياض بن مسعود التميمى اليربوعى، ثقة من أكابر العباد الصلحاء. أخذ عنه الامام الشافعى. من كلامه: «من عرف الناس استراح». سكن مكة وتوفى فيها سنة ١٧٨ هـ.

٢ — الدارانى: هو أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسى المذحجى الدارانى، من كبار المتصوفين، من أهل داريا (بغوطة دمشق). له أخبار فى الزهد. توفى سنة ٢١٥ هـ — الأعلام.

٣ — معروف الكرخى: هو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخى البغدادى، أحد أعلام الزهاد والمتصوفين. كان الامام أحمد بن حنبل فى جملة من يختلف إليه. توفى ببغداد سنة ٢٠٠ هـ — الأعلام.

٤ — السرى السقطى: هو أبو الحسن سرى بن المغلس السقطى البغدادى، من أعلام المتصوفة وإمام البغداديين وشيخهم فى وقته، وهو خال الجنيد. من كلامه: «من عجز عن أدب نفسه كان عن أدب غيره أعجز». توفى سنة ٢٥١ هـ — الأعلام.

٥ — الجنيد: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادى الخزاز، الصوفى العالم المشهور، أول من تكلم ببغداد فى علم التوحيد. من كلامه: «طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة. من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به». توفى سنة ٢٩٧ هـ — الأعلام.

٦ — سهل بن عبد الله: بن يونس التسترى، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم. له كتاب فى «تفسير القرآن». توفى سنة ٢٨٣ هـ — الأعلام.

والمشاهدة والرياضة والعبادة ، ويذمّون طريق النظر والقياس . وما يدعونه من الكشف والمشاهدة عامته خيالات فى أنفسهم ، ويسمونها «حقيقة» . ولهذا يقول «باب أرض الحقيقة» ، وهى أرض الخيال . وقد ادّعى أن «الفتوحات الملكيّة»[1] ألقاها إليه روح بمكة . وإذا كان صادقاً فقد ألقاها إليه شيطان من الشياطين ، كما كان مُسَيْلِمَة الكذّاب يلقى إليه شيطان ؟ وكذلك الأَسْوَد العَنسى[2] ، وكذلك غيرهما من المتنبئين الكذّابين .

تنزل الشياطين على مدعى الولاية بدون المتابعة ٤٨٩

وكذلك الذين يدّعون الولاية بدون متابعة الرسول تنزّل عليهم الشياطين ، وتخبرهم بأشياء ، وتأمرهم بأشياء . وربما أحضرت لهم طعاماً (٤٨٩) ونفقة وغير ذلك . وربما حملَتْ أحدهم فى الهواء إلى مكان ونحو ذلك . فهم فى الأولياء من جنس مُسَيْلِمة الكذّاب وأمثاله فى الأنبياء . ولهم أحوال شيطانية يظنونها من كرامات أولياء الله ، وإنما هى من أحوال أعداء الله . وهؤلاء من جنس كهّان العرب الذين كان يكون لأحدهم رِئى من الجن من جنس شيوخ العبّاد الذين للشركين من الهند ، والترك ، والحبشة ، وغيرهم الكفار ، أو من جنس شيوخ النصارى . فان هؤلاء شيوخ المشركين وأهل الكتاب لهم شياطين تقترن بهم . وكذلك للداخل فى المشيخة والدين والزهد والعبادة مع الخروج عن الكتاب والسنة ممن يدعى الاسلام . ثم إن كانوا كفاراً منافقين فجنّهم من جنسهم ، وإن كانوا فسّاقاً فجنهم من جنسهم ، وإن كانوا أهل جهل وبدعة بلا علم كان جنهم من جنسهم .

كون الملائكة أحياءً ناطقين ، لا صُوَرًا خيالية

الوجه العاشر[3] : إنه من المتواتر عن الأنبياء — صلوات الله عليهم — أن الملائكة

---

١ — «الفتوحات المكية فى معرفة أسرار المالكية والملكية» لابن عربى . من أعظم كتبه وآخرها تأليفاً . طبع بمصر سنة ١٢٧٤ و ١٢٩٣ و ١٣٢٩ هـ فى ٤ أجزاء كبار .

٢ — الأسود العنسى : اسمه عبهلة بن كعب . كان قد خرج بصنعاء وادعى النبوة . قتله فيروز . أصيب الأسود قبل وفاة النبى بيوم وليلة ، فأتاه الوحى ، فأخبر به أصحابه ، ثم جاء الخبر إلى أبى بكر رضى الله عنه . وقيل وصل الخبر بذلك صبيحة دفن النبى صلى الله عليه وسلم .

٣ — العاشر : فى الأصل «التاسع» ، وهو خطأ .

أحياء ناطقون يأتونهم عن الله بما يخبر به ويأمر به تارة ، وينصرونهم ويقاتلون معهم تارة. وكانت الملائكة أحياناً تأتيهم فى صورة البشر والحاضرون يرونهم. وقد أخبر الله عن الملائكة فى كتابه بأخبار متنوّعة. وذلك يناقض ما يزعمونه من أن الملك إنما هو الصورة الخيالية التى ترتسم فى الحسّ المشترك ، أو أنها العقول والنفوس.

٥ الأخبار المتواترة بمجىء الملائكة فى صورة البشر

قال الله تعالى: عَلمه شديدُ القوىٰ ۝ ذو مِرَّةٍ فاستوىٰ ۝ وهو بالأُفق الأعلىٰ ۝ ثم دَنا فتَدَلىٰ ۝ فكان قابَ قوسَيْنِ أو أدنىٰ ۝ فأوحىٰ إلى عبده ما أوحىٰ ۝ ما كذَبَ الفُؤادُ ما رأىٰ ۝ أفتُمرونه على ما يرىٰ ۝ ولقد رآه نَزلة أُخرىٰ ۝ عند سِدْرَة المنتهى ۝ عندها جَنَّة المأوىٰ ۝ إذ يغشى السدرة ما يغشىٰ ۝ ما زاغ البصر ١٠ وما طغىٰ ۝ لقد رأىٰ من آيٰت ربه الكبرىٰ — النجم ٥٣ : ٥ - ١٨ .

عظم خلق جبريل

وفى الصحيحين عن مسروق قال: كنت متكئاً عند عائشة رضى الله عنها ، فقالت: « يا أبا عائشة[١] ! ثلاثٌ من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفِرْيَة ».

٤٩٠ [قلت : « ماهن ؟ » قالت :] « من زعم أن محمداً رأى ربه (٤٩٠) فقد أعظم على الله الفِرْيَة. ومن زعم أنه يعلم ما فى غد فقد أعظم على الله الفِرْيَة. ومن زعم أنه ١٥ كتم شيئاً مما أوحى إليه فقد أعظم على الله الفِرْيَة. قال: وكنت متكئاً فجلست فقلت : « يا أم المؤمنين ! أنظرينى ، ولا تعجَليني. ألم يقل الله تعالى: ولقد رآه بالأُفق المبين — التكوير ٨١ : ٢٣ ، ولقد رآه نَزلة أُخرىٰ — النجم ٥٣ : ١٣ » ؟ فقالت: أنا أول هذه الأمّة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال: « إنما هو جبريل ، لم أره على صورته التى خلق عليها غير هاتين المرتين. رأيته منهبطاً من السماء ٢٠ سادّاً عِظَم خلقه ما بين السماء والأرض ».[٢] وفى لفظ : فقلت « فأين قوله عز وجل: ثم دنا فتدلىٰ ۝ فكان قاب قوسين أو أدنى ۝ فأوحىٰ إلى عبده ما أوحىٰ — النجم ٥٣ :

---

١ — أبو عائشة : كنية الامام مسروق (سرق صغيراً ثم وجد). هو ابن الأجدع ابن مالك الهمدانى الكوفى ، أحد الأعلام والفقهاء ، مخضرم من كبار التابعين ، قدم المدينة فى أيام أبى بكر ، توفى سنة ٦٣ هـ.

٢ — أخرجه مسلم فى الايمان ، وهذا لفظه مع بعض الحذف والتقديم والتأخير ، وأخرجه البخارى مختصراً.

٨-١٠» ؟ قالت : إنما ذاك جبريل عليه السلام ، كان يأتيه فى صورة الرجال ، وإنه أتاه هذه المرة فى صورته [التى هى صورته] ، فسدّ أفق السماء».[١]

قدر رئى جبريل له ستمائة جناح

وفى الصحيحين أيضاً عن الشَّيْبانىّ قال : سألت زِرَّ بن حُبَيْشٍ عن قول الله : «فكان قاب قوسين أو أدنى». قال أخبرنى ابن مسعود أن «النبى صلى الله عليه ٥ وسلم رأى جبريل له ستمائة جناح».[٢] وعن ابن مسعود أيضاً قال: ما كذب الفؤاد ما رأى ، قال : «رأى جبريل له ستمائة جناح».[٣] وعنه أيضاً : لقد رأى من آيات ربه الكبرى ، قال : «رأى جبريل فى صورته ، له ستمائة جناح».[٤] وقال البخارى فى بعض طرقه : «رأى رفرفاً أخضر قد سدّ الأفق». وعن عبد الله قال : لقد رأى من آيات ربه الكبرى ، قال: «رأى رفرفاً أخضر قد سدّ الأفق».[٥] وفى صحيح مسلم ١٠ عن أبى هريرة: ولقد رآه نزلة أخرى ، قال : «رأى جبريل».[٦]

كون جبريل مطاعاً فوق السموات

وقد قال سبحانه : إنه لَقول رسول كريم ٭ ذى قوّة عند ذى العرش مكين ٭ مطاع ثَمّ أمينٍ ٭ وما صاحبكم بمجنون ٭ ولقد رآه بالأفق المبين ٭ وما هو على ٤٩١ الغيب بضَنِين ٭ وما هو بقول شيطـن (٤٩١) رجيم – التكوير ٨١ : ١٩-٢٥ . فبيّن أن الرسول الذى جاء به إلى محمد رسولٌ كريمٌ ، ذو قوة ، عند ذى العرش مكينٌ ، مطاعٌ ١٥ ثم ، أمينٌ. وهذه صفة لا تنطبق على ما فى النفس من الخيال ، ولا على العقل الفعّال. فانه أخبر أنه مطاع ، والمطاع فوق السموات ليس هذا ولا هذا. وكذلك قوله: نَزَل به الروح الأمين ٭ على قلبك – الشعراء ٢٦ : ١٩٣ ، ١٩٤ . وقوله : من كان عدوًّا لجبريل فانه نزّله على قلبك باذن الله مصدّقا لما بين يديه وهدًى وبُشرىٰ للمؤمنين ٭ من كان عدوًّا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكـٰل فان الله عدوٌّ ٢٠ للكـٰفرين – البقرة ٢ : ٩٧ ، ٩٨ . وقال تعالى: وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما

---

١ – أخرجه الشيخان أيضاً ، واللفظ لمسلم.

٢ ، ٣ ، ٤ – الأحاديث الثلاثة أخرجها مسلم فى الايمان ، باب فى ذكر سدرة المنتهى ، وأخرجه البخارى فى تفسير سورة النجم.

٥ – أخرجه البخارى فى التفسير ، سورة والنجم.

٦ – أخرجه مسلم فى كتاب الايمان.

ينزل قالوا إنما أنت مُفترٍ بل أكثرهم لا يعلمون ۝ قل نزَّله روح القدس من ربّك بالحقّ – النحل ١٦ : ١٠١ ، ١٠٢

تمثل الملك رجلا عند الوحي وتكليمه

وفى الصحيحين عن عائشة أن الحرث بن هشام سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم : «كيف يأتيك الوحى» ؟ قال : «أحياناً يأتينى فى مثل صلصلة الجرس ، وهو أشدّه
٥ علىّ ، فيفصم عنّى وقد وَعيت [عنه] ما قال . وأحياناً يتمثّل لى الملك رجلافيكلمنى ، فأعى ما يقول» . قالت عائشة : ولقد رأيته ينزل عليه فى اليوم الشديد البرد ، فيفصم عنه وإنّ جبينه ليتفصّد عرَقاً .

مجىء جبريل إلى النبي فى غار حراء

وفى الصحيحين عن عائشة قالت : كان أول ما بُدِئَ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم . فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثلَ
١٠ فَلق الصبح . ثم حُبّب إليه الخلاء . فكان يخلو بغار حِراء فيتحنّث فيه – وهو التعبُّد – الليالىَ ذواتِ العدد قبل أن ينزع إلى أهله . ويتزوّد لذلك[1] ، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جِئه الحق وهو فى غار حراء . فجاءه الملك فقال : «اقرأ» . قال : «ما أنا بقارئٍ» . قال : فأخذنى فغطّنى حتى بلغ منى الجَهْدَ . ثم أرسلنى فقال : «اقرأ» . قلت : «ما أنا بقارئٍ» . فأخذنى فغطّنى الثانيةَ حتى
١٥ بلغ منى الجَهْدَ . ثم أرسلنى فقال : «اقرأ» . قلت : «ما أنا بقارئٍ» . فأخذنى
٤٩٢ فغطّنى الثالثةَ (٤٩٢) حتى بلغ منى الجَهْد . ثم أرسلنى فقال : «اقرأ باسم ربّك الذى خلق ۝ خلق الانسان من عَلَق ۝ اقرأ وربك الأكرم ۝ الذى علّم بالقلم ۝ علّم الانسان ما لم يعلم – العلق ٩٦ : ١-٥» . وذكر الحديث بطوله.[2] وذكر فترة الوحى . قال جابرٌ فى حديثه عن النبي صلى الله عليه وسلم فى فترة الوحى ، قال : بينا أنا أمشى
٢٠ إذ سمعت صوتاً من السماء ، فرفعت بصرى ، فاذا الملَك الذى جاءنى بحِراءٍ جالسٌ على كرسى بين السماء والأرض ، فرُعِبْت منه ، فرجعت فقلت : «زمّلونى ،

---

١ – لذلك : كما فى الصحيحين ، وفى الأصل «كذلك» .
٢ – أخرجه البخارى من حديث عائشة بطوله فى بدء الوحى والسيرة النبوية ، وكذلك مسلم فى كتاب الايمان .

[زملوني] » ، فأنزل الله : يأيها المدثر ۝ قم فأنذر ۝ وربك فكبر ۝ وثيابك فطهر ۝ والرجز فاهجر ــ المدثر ٧٤ : ١-٥ . فحمي الوحي وتتابع.[١]

مجيء جبريل بين الصحابة بصفة أعرابي

وقد ثبت في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم، من حديث أبي هريرة وهو في الصحيحين، [و] من حديث عمر وهو في مسلم، ومن حديث غيرهما، أنه جاءه أعرابي شديدُ بياضِ الثياب شديدُ سوادِ الشعر، لا يُرى عليه أثر [السفر] ولا ٥ يعرفه [منا] أحد. فسأله عن الاسلام، والايمان، والاحسان. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلوٰة، وتؤتي الزكوٰة، وتصوم رمضان، وتحج البيت». قال: «صدقت». فعجبنا له ــ يسأله ويصدقه قال: وسأله عن الايمان، فقال: «أن تؤمن بالله، وملئكته، وكتبه، ورسله، والبعث بعد الموت، وتؤمن بالقدر ــ خيره وشره». ١٠ قال: «صدقت». وقال في الاحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه؛ فان لم تكن تراه فانه يراك». وسأله عن الساعة، فقال: «ما المسئول عنها بأعلم من السائل». وسأله عن أشراطها، فقال ما ذكروه. فلما أدبر قال: «عليّ بالرجل»! فطُلب فلم يوجد. فقال: «هذا جبريل جاءكم يعلّمكم أمر دينكم».[٢]

مجيء الملئكة إلى إبراهيم ولوط في صورة الرجال

وقد استفاض أنه كان يأتيه في صورة دِحْيَة الكلبي،[٣] وكان من أجمل الناس صورة. وقد أخبر الله في القرآن أن الملائكة أتوا إلى إبراهيم، ثم لوطاً، في صورة رجال. فقال تعالى: هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المُكرَمين ۝ إذ دخلوا عليه فقالوا سَلٰما ط قال سلٰمٌ ج قومٌ منكرون ۝ فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين ۝ فقرّبه إليهم

---

١ ــ أخرجه البخاري باسناد الحديث السابق، وأخرجه مسلم حديثاً مستقلا، واللفظ للبخاري.

٢ ــ تقدم بيان تخريجه في ص ٥١. قال الحافظ ابن رجب الحنبلي: هذا الحديث تفرد به مسلم عن البخاري باخراجه، فخرجه من غير طريق عن عمر بن الخطاب. وخرجه ابن حبان في صحيحه عنه بلفظ فيه زيادات. وخرجاه في الصحيحين من حديث أبي هريرة. وخرجه الامام أحمد في مسنده عن ابن عباس. وقد روى حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنس بن مالك، وجرير بن عبد الله البجلي، وغيرهما.

٣ ــ تقدم بيان ذلك في ص ٢٧٧.

قال ألا تأكلون ۝ فأوجس منهم خيفة ط قالوا لا تخف ط وبشروه بغلم عليم ۝ فاقبلت امرأته فى صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم ۝ قالوا كذلك قال ربك ط إنه هو الحكيم العليم ۝ قال فما خطبكم أيها (٤٩٣) المرسلون ۝ قالوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين ۝ لنرسل عليهم حجارة من طين ۝ مسومة عند ربك للمسرفين ۝ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ۝ فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ۝ وتركنا فيها آية للذين يخافون العذاب الأليم — الذاريات ٥١ : ٢٤-٣٧ . فأخبر أنهم دخلوا على إبراهيم وسلموا عليه ، فرد عليهم وأنكرهم لما رأى من صورهم العجيبة ، وأتاهم بالعجل السمين ضيافة لهم . فلما رآهم لا يأكلون أوجس منهم خيفة فقالوا له « لا تخف » ، وأخبروه أنهم رسل الله . وبشروه بالغلام العليم إسحاق بعد كبره وكبر امرأته وذلك من خوارق العادات . . وقالوا « إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين » . والملائكة أرسلوا الحجارة من السماء على قرى قوم لوط . وقد ذكر الله قصتهم فى مواضع من القرآن — فى سورة هود ، والحجر ، والعنكبوت . وفى كل موضع يذكر نوعاً مما جرى .

تمثل الملك لمريم بشرا

وأخبر الله تعالى أنه أرسل إلى مريم العذراء البتول ملكاً فى صورة بشر . فقال تعالى : واذكر فى الكتب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقيًا ۝ فاتخذت من دونهم حجاباً س فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سويًا ۝ قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيًا ۝ قال إنما أنا رسول ربك لا لأهب لك غلمًا زكيًا ۝ قالت أنى يكون لى غلم ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيًا ۝ قال كذلك ج قال ربك هو على هين ج ولنجعله آية للناس ورحمة منا ج وكان أمراً مقضيًا ۝ فحملته فانتبذت به مكانًا قصيًا ۝ فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة ج قالت يليتنى مت قبل هذا وكنت نسيًا منسيًا ۝ فنادها من تحتها ألا تحزنى قد جعل ربك تحتك سريًا ۝ وهزى إليك بجذع النخلة تسقط عليك رطبًا جنيًا ۝ فكلى واشربى وقرى عينًا ج فإما ترين من البشر أحدًا فقولى إنى نذرت للرحمن صومًا فلن أكلم

اليوم إنسيًّا ۝ فأتت به (٤٩٤) قومها تحمله ط قالوا يٰمريم لقد جئتِ شيئًا فريًّا ۝ ٤٩٤
يٰأخت هٰرون ما كان أبوكِ امرأ سوءٍ وما كانت أمكِ بغيًّا ۝ فأشارت إليه ط
قالوا كيف نُكلم من كان فى المهد صبيًّا ۝ قال إنى عبد الله ط آتٰنِىَ الكتٰب
وجعلنى نبيًّا ۝ وجعلنى مباركاً أين ما كنت ص وأوصٰنى بالصلوٰة والزكوٰة ما دمت
حيًّا ۝ وبرًّا بوالدتى ز ولم يجعلنى جبّارًا شقيًّا والسلٰمُ عَلَىَّ يوم وُلدتُّ ويوم أموت ٥
ويوم أُبعثُ حيًّا ۝ ذلك عيسى ابن مريم ج قولَ الحق الذى فيه يمترون ۝ ما
كان لله أن يتخذ من ولد سُبحٰنه ط إذا قضىٰ أمرًا فانما يقول له كن فيكون ۝ وإن
الله ربى وربكم فاعبدوه ط هذا صراط مستقيم ــ مريم ١٩ : ١٦-٣٦ . وقد ذكر الله
النفخ فى فرجها من هذا الروح فى موضعين آخرين من القرآن .

فهذه الأخبار المتواترة من مجىء الملئكة فى صورة البشر .

أخبار نزول الملئكة لنصر الأنبياء وتأييدهم

وأما نزولهم لنصر الأنبياء وتأييدهم فقد ذكره الله فى غير موضع من كتابه فى قصة يوم بدر
بدر: إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف من الملئكة مردفين ۝ وما
جعله الله إلا بشرىٰ ولتطمئن به قلوبكم ج وما النصر إلا من عند الله ط إن الله
عزيز حكيم ــ إلى قوله ــ إذ يوحى ربك إلى الملئكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا ١٥
ــ الأنفال ٨ : ٩-١٢ . وقوله: ولو ترىٰ إذ يتوفى الذين كفروا الملئكةُ يضربون
وجوههم وأدبارهم ج وذوقوا عذاب الحريق ــ الأنفال ٨ : ٥٠ .

وقوله تعالى فى يوم أُحد: إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم يوم أحد
بثلثة آلف من الملئكة منزلين[١] ۝ بلىٰ إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا
يمددكم ربكم بخمسة آلف من الملئكة مسومين ۝ وما جعله الله إلا بشرىٰ لكم
ولتطمئنَّ قلوبكم به ط وما النصر إلا من عند الله ــ آل عمران ٣ : ١٢٤-١٢٦ . ٢٠

١ ــ سقطت آية ١٢٥ فى أصلنا ، وقال «مسومين» بدل «منزلين» .

يوم الخندق ويوم حنين

وقال تعالى فى يوم الخندق : يـٰأيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحًا وجنودًا لم تروها ط وكان الله بما تعملون بصيرًا ـ الأحزاب ٣٣ : ٩ . وقال تعالى : ويوم حُنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تُغنِ عنكم شيئًا وضاقت عليكم الأرض بما رَحُبَت ثم وَلَّيتم مُدبِرين ۞ ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودًا لم تروها وعذّب الذين كفروا ط وذلك جزآء الكـٰفرين ۞ ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء ـ التوبة ٩ : ٢٥-٢٧ .

يوم الهجرة

وقال عند خروجه للهجرة : إلاَّ تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثانىَ اثنين إذ هما فى الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا ج فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السُّفلى ط وكلمة الله هى العُليا ط والله عزيز حكيم ـ التوبة ٩ : ٤٠ .

أنواع اخر من أخبار الملائكة

محاورة الله الملائكة عند ٤٩٥ خلق آدم

وقد أخبر سبحانه عن الملائكة بقوله : إنى جاعل فى الأرض خليفة ط قالوا أتجعل فيها من يُفسد فيها ويَسفِك (٤٩٥) الدمآء ج ونحن نُسبّح بحمدك ونقدس لك ط قال إنى أعلم ما لا تعلمون ۞ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صـٰدقين ۞ قالوا سبحـٰنك لا علم لنآ إلا ما علّمتنا ط إنك أنت العليم الحكيم ۞ قال يـٰآدم أنبئهم بأسمآئهم ج فلمآ أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السمـٰوات والأرض وأعلم ما تُبدون وما كنتم تكتمون ـ البقرة ٢ : ٣٠-٣٣ .

وصفهم بكونهم عباداً مطيعين

وأخبر عنهم سبحانه بقوله تعالى : وقالوا اتّخذ الرحمـٰن ولداً سُبحـٰنه ط بل عبادٌ مُكرَمون ۞ لا يسبِقونه بالقول وهم بأمره يعملون ۞ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مُشفقون ۞ ومن يقل منهم إنىّ إلـٰه من دونه فذلك نجزيه جهنّم ـ الأنبياء ٢١ : ٢٦-٢٩ . فأين هذا النعت من قول هؤلاء المتفلسفة الذين يدّعون أن العقل الأول ربّ جميع العالمين ـ العلوى والسفلى

وكذلك كل عقل حتى ينتهى إلى «الفعّال»، فيزعمون أنه ربّ لما[١] تحت فلك القمر؟ وقد قال سبحانه: وكم من ملك فى السموٰت لا تغنى شفعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذَنَ الله لمن يشآء ويرضٰى ــ النجم ٥٣ : ٢٦.

كونهم لا يستكبرون عن عبادة الله

وقال تعالى: فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يَسْئَمون ــ فصلت ٤١ : ٣٨. وقال تعالى: وله من فى السموٰت والأرض ط ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يَستَحسِرون ٭ يُسَبحون اليل والنهار لا يفتُرون ــ الأنبياء ٢١ : ١٩، ٢٠. وقال: إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون ــ الأعراف ٧ : ٢٠٦.

كيفية صفوف الملئكة

وفى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ألا تَصُفون كما تَصُفّ الملئكة عند ربّها»؟ قالوا: «وكيف تصفّ الملئكة عند ربها»؟ قال: «يسدّون الأوّل، فالأوّل، ويتراصّون فى الصفّ».[٢] وهذا موافق لقوله تعالى: وَالصّفّٰتِ صَفًّا ٭ فالزّٰجرٰت زجرًا ٭ فالتّٰليٰتِ ذكرًا ــ الصافات ٣٧ : ١-٣، ولقوله عنهم: وما مِنّآ إلا له مَقام معلوم ٭ وإنا لنحن الصآفّون ٭ وإنا لنحن المسبّحون ــ الصافات ٣٧ : ١٦٤-١٦٦.

دعاؤهم للمؤمنين

وقال تعالى: الذين يحمِلون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ج ربّنا وَسِعتَ كل شىء رحمة وعلمًا فاغفِر للذين تابوا واتّبَعوا سبيلك وقِهِمْ عذاب الجحيم ــ المؤمن ٤٠ : ٧.

وصف خزنة جهنم

وقال تعالى: قُوا أنفسَكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملئكة غِلاظٌ شِدادٌ لا يعصون الله مآ أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ــ التحريم ٦٧ : ٦. وقال

---

١ ــ لما: فى الأصل «كما».

٢ ــ أخرجه مسلم دون البخارى فى الصلواة من حديث جابر بن سمرة، وهو القطعة الأخيرة منه، وأوله: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «ما لى أراكم رافعى أيديكم ــ الحديث». وفيه: قال «يتمون الصفوف الأول». وهذه القطعة فقط أخرجها أيضاً أبو داود، والنسائى، وابن ماجه.

٤٩٦ تعالى (٤٩٦) فى صفة أهل النار: سأصليه سقر * وما أدراك ما سقر * لا تبقى ولا تذر * لواحة للبشر * عليها تسعة عشر * وما جعلنا أصحاب النار إلا ملئكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتب ويزداد الذين آمنوا إيماناً ولا يرتاب الذين أوتوا الكتب والمؤمنون وليقول الذين فى ٥ قلوبهم مرض والكفرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً ط كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء ط وما يعلم جنود ربك إلا هو ط وما هى إلا ذكرى للبشر — المدثر ٧٤ : ٢٦-٣١. وقال تعالى: فليدع ناديه * سندع الزبانية — العلق ٩٦ : ١٧، ١٨.

تفسير الزبانية قال غير واحد من الصحابة والتابعين، كأبى هريرة، وعبد الله بن الحارث، وعطاء: هم الملائكة. وقال قتادة: الزبانية فى كلام العرب، الشرط. وقال مقاتل: ١٠ هم خزنة جهنم. قال أهل اللغة، كابن قتيبة وغيره: هو مأخوذ من «الزبن» وهو الدفع، كأنهم يدفعون أهل النار إليها. قال ابن دريد[1]: الزبن، الدفع؛ يقال «ناقة زبون» إذا زبنت حالبها ودفعته برجلها؛ و «تزابن القوم» تدارأوا؛ واشتقاق «الزبانية» من الزبن.

دخولهم البيت المعمور وأيضاً فى الصحاح من غير وجه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه أخبر ليلة المعراج ١٥ بما رآه من الملائكة والجنة والنار، وأخبر عن البيت المعمور أنه يدخله كل يوم سبعون ألف ملك لا يعودون آخر ما عليهم.[2]

وما فى القرآن والأحاديث وكلام السلف من ذكر الملائكة وأحوالهم يفوق الإحصاء. وكذلك عند أهل التوراة والإنجيل ونبوات سائر الأنبياء.

---

١ — ابن دريد: هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدى البصرى الشافعى، إمام عصره فى اللغة والأدب والشعر، صاحب «المقصورة» و «الجمهرة فى اللغة» مرتباً على الحروف المعجمة، ط. حيدرآباد سنة ١٣٤٥ هـ فى ٣ مجلدات، مع فهارس عديدة فى مجلد وضعها شيخنا العلامة أبو عبد الله محمد بن يوسف السورتى رحمه الله. توفى سنة ٣٢١ هـ.

٢ — هو من حديث الاسراء الطويل، الذى أخرجاه فى الصحيحين عن أنس بن مالك. ولفظ البخارى عن مالك بن صعصعة فى بدء الخلق: «يصلى فيه كل يوم سبعون ألف ملك إذا خرجوا لم يعودوا إليه آخر ما عليهم»

بيان كذبهم على الأنبياء ، وأن النبوة ليست كما يدعونه

وما أخبر به الأنبياء يناقض قول من قال عن الأنبياء : « إن الذى رأوه من الملائكة إنما هو ما يخيل فى أنفسهم ، وإن الذى سمعوه إنما هو ما سمعوه فى نفوسهم ». فان كان مقصوده أنهم أرادوا بما أخبروا به هذا فهذا كذب صريح عليهم لا حيلة فيه. وإن كان مكذّباً لهم، يقول « إنهم لم يروا شيئاً » أو « إنهم غلطوا فيما أخبروا به من ذلك » ، فهذا ليس مقام من يفسر كلامهم ويبيّن مرادهم ، كما يزعمه هؤلاء المتفلسفة (٤٩٧) الذين يتكلمون على النبوة بما يدعون أنه تفسير لها. والمقصود هنا بيان كذبهم على الأنبياء ، وأن النبوة ليست كما يدعونه.

إبطال القول بكذب الأنبياء

وأما الكذب للانبياء فلخطابه مقام آخر ، مع أن هذا من أجهل أهل الأرض وأكفرهم. وذلك أن الأنبياء عدد كثيرون ، وهم باجماع العقلاء فى غاية صفات الكمال من العقل ، والعلم ، والعدل ، والصدق ، والأخلاق الحسنة. وكل منهم لم ير الآخر ولم يستمع منه ، لا سيما محمد صلى الله عليه وسلم ، فانه لم يكن بمكة على عهده أحد يعرف شيئاً من كتب الأنبياء ألبتة. وكل منهم يخبر عما رأى وسمع أخباراً يصدّق بعضها بعضاً. فلو لم تثبت عصمة الأنبياء وصدقهم ، بل كان المخبر بمثل هذا مجهولا ، لوجب تواتر جنس ما رأوه. كما أن العدد الكثير إذا أخبر كل منهم أنه رأى أسود تواتر وجود السودان عند من لم يرهم. ولهذا لما أخبر كثير من المصروعين عن وجود الصرع ثبت بهذا وجوده فى الجملة ، ولم يكن[1] تكذيب المصروعين فيما يخبرون به مما يعاينونه ، بل عامة العقلاء يعلم أنهم رأوا الجن الأحياء الناطقين. وهذا معلوم عند جمهور العقلاء علماً ضرورياً لا يمكنهم النزاع فيه.

تدبير الله أمر السماء والأرض بواسطة الملائكة

جميع الحركات مبدأها حركة إرادية

وأيضاً ، فالأدلة العقلية تدل على أن الملائكة بهم يدبر الله أمر السماء والأرض ، كما قد بسط الكلام على هذا فى غير موضعه. وبُين فيه أن الحركات ثلاثة : طبعية ،

١ — يكن : هكذا فى الأصل ، ولعل الصواب « يمكن ».

وقسرية، وإرادية. لأن المتحرك إنما يتحرك بقوة فيه أو خارجة عنه؛ والثانى هو المقسور المتحرك قسراً. والأول إن لم يكن له شعور فهى الحركة الطبيعية، وإن كان له شعور فهى الارادية. والقسرية تابعة للقاسر، فلو لا هو لم يتحرك المقسور. والطبيعية إنما يكون إذا خرج الجسم الطبيعى عن محله فيطلب بطبعه العود إلى محله؛ فاذا عاد سكن، كالتراب إذا سقط على الأرض (٤٩٨) والماء إذا وصل إلى مقرّه، ونحو ذلك. فلم يبق هنا متحرّك ابتداء إلا المتحرك بالحركة الارادية. فعلم أن جميع الحركات مبدأها حركة إرادية. ومعلوم أن الآدميين لا يحركون الهواء والسحاب وغير ذلك من الأجسام. فالمحرّك لها أحياء يحركون لها بالارادة، وهؤلاء هم الملائكة.

أصل «الملك»

و «المَلَك» معناه الرسول، وأصله «مَلْأَك» على وزن «مَفْعَل» ولكن ألقيت حركة الهمزة على الساكن قبلها وحُذفت. وهذه المادّة معناها «الرسالة» سواء تقدمت اللام على الهمزة كما فى صيغة «الملَك»، أو تقدمت الهمزة على اللام. وهذه الأمور لبسطها موضع آخر.[1]

ما يثبتونه من الملائكة والوحى والنبوة لا حقيقة له

وإنما المقصود أن نعرف أن ما يفسرون به الملائكة والوحى مما يعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه مناقض لما جاء به. فعلم أن ما يثبتونه من النبوة لا حقيقة له؛ وأن ادّعاءهم أن علم الأنبياء إنما يحصل بالقياس المنطق وإما باتصال نفسه بالنفس الفلكية من أبطل الكلام. وذلك مما يبين فساد ما ذكروه فى المنطق من حصر طرق العلم مادّة وصورة، وهو المطلوب فى هذا الموضع؛ ويبين أنهم أخرجوا من العلوم الصادقة أجلّ وأعظم وأكبر مما أثبتوه؛ وأن ما ذكروه من الطرق إنما يفيد علوماً قليلة خسيسة، لا كثيرة ولا شريفة. وهذه مرتبة القوم، فانهم من أخسّ الناس علماً وعملا، وكفّار اليهود والنصارى أشرف منهم علماً وعملا من وجوه كثيرة.

---

١ — زاد فى «تفسير المعوذتين»: و «ملأك» مأخوذ من «المألك»، و «الملأك» بتقديم الهمزة على اللام واللام على الهمزة، وهو «الرسالة». وكذلك «الألوكة» بتقديم الهمزة على اللام. قال الشاعر:

أبلغ النعمان عنى مألكا * أنه قد طال حبسى وانتظارى

وهذا بتقديم الهمزة. لكن «الملك» هو بتقديم اللام على الهمزة، وهذا أجود، الخ.

كون حصول العلم فى قلوب الأنبياء من الملائكة

ومما يبين ذلك أن يقال : ما يحصل فى قلوب الأنبياء وغيرهم من العلم بأمور معينة إما أن يكون له سبب يقتضى حصول ذلك العلم ، أو يحصل بلا سبب كما يقول ذلك من أهل الكلام من ينكر الأسباب فى الوجود. فان لم يكن له سبب بطل قولهم « إن ذلك من العقل والنفس ». وإن كان له سبب أمكن أن يكون ذلك هو ملائكة تعلمهم بذلك ، أو جنّ تعلم بعض الناس. وهم ليس لهم حجة أصلا على نفى ذلك بتقدير ما يقولونه من قدم الأفلاك وصدورها (٤٩٩) عن علة مستلزمة لها كما يقوله ابن سينا ، أو أن العلة تحرّكها تحريك القدوة للمقتدى به على قول أرسطو وأتباعه. فعلى قول أرسطو وأتباعه وعلى كل قول ليس فى العقل حجة تنفى ذلك. وإذا أمكن كون ذلك من الملائكة بطل قولهم. بل نقول : يجب أن يكون ذلك من الملائكة إذا كان له سبب. فان كون ذلك من النفس الفلكية قد ظهر بطلانه ، فوجب أن يكون ذلك من الملائكة. وهو المطلوب. ١٠

إثبات وجود الملائكة والجن بهذه الطريق

وقد أثبت طائفة من نظار المسلمين والفلاسفة وجود الملائكة والجن بهذه الطريق. وقالوا : نحن نجد أموراً تحدث فى نفوسنا بغير قصد منا من العلوم والارادات ، وما هو من جنس العلوم والارادات من الخواطر ــ خواطر الشبهات والشهوات. فلا بد لتلك من فاعل يحدثها فى قلوبنا. والله سبحانه وتعالى هو خالق كل شيء ، لكن لم يخلق شيئاً إلا لسبب[1] كما دل على ذلك استقراء خلقه للموجودات ، ولا يُحدث حادثاً إلا بسبب حادث. والانسان يكون قلبه خالياً من اعتقاد الضدّين ومن إرادة الضدين ، فيحدث أحدهما فى قلبه ، فلا بد لذلك من سبب حادث أوجب ذلك. ولا يجوز إضافة ذلك إلى مجرّد الحركات الفلكية ، فان نسبة الحركة الفلكية فى اليوم المعيّن إلى الأشخاص نسبة واحدة والناس مختلفون فى هذه الخواطر اختلافاً لا مزيد عليه. والشخص الواحد يختلف حاله ، فتارة يكون مؤمناً وتارة يكون كافراً ، وتارة برّاً

١ ــ لسبب : كذا بالأصل ، ولعله « بسبب ».

وتارة فاجراً ، وتارة عالماً وتارة جاهلا ، وتارة ناسياً وتارة ذاكراً ، بدون حدوث سبب فلكى يرجّح أحد هذين الحالين على الآخر. وأهل الأرض الواحدة ، والبلد الواحد ، والاقليم الواحد ، تختلف أحوالهم فى ذلك مع أن طالع البلد لم يختلف ، ومع أن المتجدّد من الأشكال الفلكية قد يكون متشابه الأحوال وأحوالهم مع هذا
٥ تختلف. وهذا لبسطه موضع آخر.

٥٠٠ فانّ ظن هؤلاء أن الحوادث التى تحت الفلك ليس سببها (٥٠٠) الا تغيّر أشكال الفلك واتصالات الكواكب من أفسد الأقوال. ولهذا كان أصحاب هذا القول من أكثر الناس جهلا ، وكذبا ، وتناقضاً ، وحيرة.

استطراد

١٠ حيرة الفلكيين فى أمر الكعبة وما لها من التعظيم والمهابة

ولهذا حاروا فى مكة — شرّفها الله — وأى شىء هو الطالع الذى بُنيت عليه على زعمهم حتى رُزقت هذه السعادة العظيمة وهذا البناء[1] العظيم مع طول الأزمان! مع أنه لم يقصدها أحد بسوء إلا انتقم الله منه كما فعل بأصحاب الفيل، ولم يعلُ عليها عدوّ قط.

لم يكن الحجاج عدواً الكعبة — والحجّاج بن يوسف[2] لم يكن عدوّاً لها ، ولا أراد هدمها ولا أذاها بوجه من
١٥ الوجوه ، ولا رماها بمَنْـجنيق أصلا. ولكن كان محاصراً لابن الزبير[3] ، وكان ابن الزبير وأصحابه فى المسجد ، وكانوا يرمون بالمنجنيق له ولأصحابه ، لا لقصد الكعبة. ولم يهدموا الكعبة ، ولا وقع فيها شىء من حجارة الحجّاج.

١ — البناء : وكذلك يقرأ « البقاء » ، ويؤيد الأول عبارة بهامش الأصل ، وهى : فائدة — وهذا البناء العظيم ، الخ : يناسب قوله سبحانه « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا » ، أو ذيل قوله « جعل الله الكعبة البيت الحرام » كما قاله المصنف رح فى آخر المبحث. ٢ — الحجاج بن يوسف : هو أبو محمد الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبى عقيل بن مسعود بن عامر بن معتب بن مالك بن كعب ، الثقفى. ولاه عبد الملك بن مروان الحجاز ثلاث سنين ، ثم ولاه العراق فوليها عشرين سنة. وكان جباراً عنيداً مقداماً على سفك الدماء بأدنى شبهة. قيل قتل مائة ألف وعشرين ألفاً. وقيل إنه كان يكثر تلاوة القرآن ، ويعطى المال لأهل القرآن ، ويتجنب المحارم. بنى مدينة « واسط » بين البصرة والكوفة ، ومات بها سنة ٩٥ هـ وله أربع وخمسون سنة.
٣ — ابن الزبير : هو أمير المؤمنين عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى بن قصى بن

بناء ابن الزبير الكعبة

بل كان ابن الزبير قد بناها[1] على قواعد إبراهيم ، وألصقها بالأرض ، وجعل لها بابين ، كما أخبرته عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لولا قومك حديثوا عهد بجاهلية لنقضة الكعبة وألصقتها بالأرض وجعلت لها بابين — باباً يدخل الناس منه وباباً يخرجون منه » . ووصف لعائشة من الحجر ما هو من البيت قريباً من سبعة أزرع موضع انحناء الحجر ؛ وكانت قريش قد بنتها فقصّرت بها النفقة فتركوا ما تركوه من الحجر ، ورفعوها .[2]   ٥

فلما وُلّي ابن الزبير شاور الناس في ذلك . فمنهم من رأى ذلك مصلحة ، ومنهم من أشار عليه بأن لا يفعل ، وقال : « هذه الكعبة هي التي كانت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وعليها أسلم الناس » . وهذا كان رأى ابن عباس وطائفة .

نزاع الفقهاء في فعل ابن الزبير

والفقهاء متنازعون في هذه المسئلة . منهم من يرى إقرارها كقول ابن عباس . وهو قول مالك وغيره . ويقال إن الرشيد[3] شاوره أن يفعل كما فعل ابن الزبير ، فأشار عليه أن لا يفعل ، ورأى أن هذا يفضي إلى انتقاض حرمة الكعبة باختلاف الملوك (٥٠١) في ذلك — هذا يهدمها ليبنيها كما فعل ابن الزبير ، وهذا يرى أن يعيدها   ٥٠١

(بقية التعليق السابق) كلاب ، أبو بكر وأبو خبيب القرشي ، أول مولود ولد بعد الهجرة بالمدينة من المهاجرين ، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق ، وهو صحابي جليل وكان صواماً قواماً بطلا شجاعاً . بويع له بالخلافة في جميع البلاد الاسلامية سنة ٦٤ ﻫ ومدة خلافته تسع سنين ، وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة انتهت بمقتله في مكة سنة ٧٣ ﻫ . وكان حصار الحجاج له بمكة قريباً من سبعة أشهر حتى ظفر به في سابع عشر جمادى الأولى سنة ٧٣ ﻫ .

١ — أكمل ابن الزبير بناء الكعبة سنة ٦٥ ﻫ ، وكان قد هدمها أثر احتراقها في ربيع الأول سنة ٦٤ ﻫ حين حاصره حصين بن نمير السكوني من قبل يزيد بن معاوية ورماه بالمنجنيق وهو محصور في المسجد .

٢ — حديث عائشة في نقض الكعبة وبنائها قد أخرجوه في الصحيحين وغيرهما من المسانيد والسنن من طرق ، وسيأتي الاشارة إلى بعضها .

٣ — الرشيد : هو هارون (الرشيد) ابن محمد (المهدي) ابن المنصور ، العباسي ، أبو جعفر ، خامس خلفاء الدولة العباسية في العراق ، وأشهرهم ، توفي سنة ١٩٣ ﻫ . قال في « فتح الباري » : حكى ابن عبد البر ، وتبعه عياض وغيره ، عن الرشيد ، أو المهدي ، أو المنصور ، أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير فناشده مالك ، الخ .

كما كانت. ومنهم من يرى تصويب ما فعله ابن الزبير. ويقال إن الشافعي يميل إلى هذا.

إعادتها كما كانت بعد ابن الزبير

فلما قُتل ابن الزبير كتب الحجاج إلى عبد الملك بن مروان يخبره بما فعل ابن الزبير، فيخبره بأنهم وجدوا قواعد إبراهيم، وأنه أرى ذلك لأهل مكة. فكتب إليه عبد الملك أن يعيدها كما كانت إلا ما زاده من الطول فلا يغيّره. ٥ ويذكر أن ما فعله ابن الزبير لا يعلم أصله.

ندامة عبد الملك على نقض الكعبة

ثم إن عبد الملك حدّثه بعض الناس بحديث عائشة، فقال: «وَدِدت أني وليت ابن الزبير من ذلك ما تولّى».[2]

فعل القرامطة

والمقصود أنه — ولله الحمد — لم يُرِدْها أحد من المسلمين بسوء، لا الحجاج ولا غيره. ولكن قرامطة البحرين بعد ذلك بمدة أخذوا الحجر الأسود وبقي عندهم ١٠ مدة،[3] فانتقم الله منهم وجرت فيهم المثلات.

حيرة الفلكيين في أمر الكعبة

فصار هؤلاء الفلكيون حائرين في أمرها لما جعل الله لها من العز والمهابة والتعظيم مع المحبة، ومع كون الناس من مشارق الأرض ومغاربها يأتونها بمحبة ورغبة وذلّ مع المشاقّ العظيمة التي تزيد على مشقة عامة الأسفار من الجوع والعطش والخوف والتعب، وأنه ليس بمكة بساتين ولا أنهار ولا غير ذلك مما تطلبه النفوس. حتى ١٥ ألجأ بعضهم الحيرة إلى أن زعم أن تحتها مغارة فيها طلاسم موجّهة إلى جميع الجهات،

---

١ — كل ما ذكره المصنف ههنا من بناء ابن الزبير الكعبة على ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد أن يبنيها عليه من الشكل، ثم نقض الحجاج بن يوسف إياها وإعادتها إلى ما كانت عليه بأمر عبد الملك بن مروان، هو مضمون الحديث السادس الطويل من باب «نقض الكعبة وبنائها» من كتاب الحج، من صحيح مسلم، من رواية التابعي الكبير أبي محمد عطاء بن أبي رباح المتوفى سنة ١١٤ هـ. وورد ذكر ذلك في الحديث الثاني عن عائشة من باب «فضل مكة وبنيانها» في الحج، من صحيح البخاري. وقد شرح الحافظ ابن حجر هذه القصة مبسوطاً وجمع كل ما ورد فيها من الروايات حيث تضمن قسما صالحاً من تاريخ بناء الكعبة في «الفتح»، ج ٣، ص ٣٥١-٣٥٨، ط. الأميرية، فليراجع هنالك.

٢ — هذا مضمون الحديث السابع والثامن والتاسع من نفس الباب الآنف الذكر من صحيح مسلم، من رواية الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة، وهو المراد بـ «بعض الناس» الذي حدث عبد الملك بحديث عائشة.

٣ — تقدم ذكر قرامطة البحرين في ص ٢٧٩، س ١١ وما بعده. وذكرنا في تعليقنا هنالك أنهم أخذوا الحجر سنة ٣١٧ هـ وأنه بقي عندهم نيفاً وعشرين سنة.

وأنها تُبخَّر فى شهر رجب أو غيره لتصرف وجوه الناس إليها ، ونحو هذه الأقوال المكذوبة التى يعلم كل من له علم بمكة أنها كذب مختلق ، وأنه لا ينزل أحد قط إلى أسفل الكعبة ، ولا مغارة تحتها .

التبخير والتدخين

ونفس التبخير لا يفعله المسلمون عبادة وقربانا ، كما كان يفعل ذلك من قبلهم ، بل هو عندهم من جنس الطيب فتقصد رائحته . ومن كان قبل المسلمين من أهل الكتاب كانوا يقرّبون القرابين (٥٠٢) فتنزل النار تأكله ، وقد يدّخنون بدخن . وأما المشركون من عبّاد الكواكب والأصنام فالتدخين عندهم من أصول العبادات .

جعل الكعبة قياماً للناس

بل وجود مكة مما يدل على القادر المختار ، وأنه يخلق بمشيئته وقدرته وعلمه ، كما قال تعالى : جعل الله الكعبةَ البيتَ الحرام قيمًا للناس والشهرَ الحرام والهَدْىَ والقَلٰئِدَ ج ذلك لتعلموا أنَّ الله يعلم ما فى السمٰوٰت وما فى الأرض وأنَّ الله بكل شىء عليم ـ المائدة ٥ : ٩٧ . وقد قال ابن عباس : لو ترك الناس الحج سنة واحدة لما نوظروا .[1] ولهذا كان حج البيت كل عام فرضاً على الكفاية ، كما ذكر ذلك الفقهاء من أصحاب الشافعى كالقاضى أبى بكر وغيره .[2]

عود إلى أصل الموضوع

الدليل على وجود الملائكة والجن

وسوسة الشياطين

والمقصود هنا أنه إذا علم ما يحدث فى النفوس ليس سببه مجرد حركة الفلك مع أنه لا بد له من سبب دلّ ذلك على وجود الملائكة والجن . وهذا قول سلف الأمة والتابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين . فانهم يقولون : إن الشياطين توسوس فى نفوس بنى آدم كالعقائد الفاسدة والأمر باتباع الهوى ، وإن الملائكة بالعكس إنما تقذف فى القلوب الصدق والعدل . قال ابن مسعود : « إن للملك لَمّةً وللشيطان لمة ، فلمة الملك إيعاد

---

١ ـ قول ابن عباس هذا ذكره الحافظ ابن كثير تحت تفسير قوله تعالى « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا » من سورة البقرة بغير إسناد ، ولفظه « لو لم يحج الناس هذا البيت لأطبق الله السماء على الأرض » .

٢ ـ قال الامام النووى فى « المجموع » : قال أصحابنا « من فروض الكفاية أن تحج الكعبة فى كل سنة فلا يعطل . وليس لعدد المحصلين لهذا الفرض قدر متعين ، بل الغرض وجود حجها كل سنة من بعض المكلفين » .

بالخير وتصديق بالحق، ولمة الشيطان إيعاد بالشر وتكذيب بالحق»[١]. وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما منكم من أحد إلا وقد وُكل به قرينه من الملائكة ومن الجن». قالوا: «وإياك، يا رسول الله»؟ قال: «وإيّاى، إلا أن الله أعاننى عليه فأسلمُ» — وفى لفظ «فلا يأمرنى إلا بخير»[٢].

وقد قال تعالى: قل أعوذ بربّ الناس ۝ ملِكِ الناس ۝ إلٰه الناس ۝ من شر الوسواس الخناس ۝ الذى يُوَسوس فى صدور الناس ۝ من الجنة والناس — الناس ١١٤. والقول الصحيح الذى عليه أكثر السلف أن المعنى: من شر الموسوس من الجنة ومن الناس — من شياطين الانس والجن.[٣]

شياطين الانس ٥٠٣

وقال: وكذلك جعلنا لكل نبىّ عدوّاً شيٰطين الانس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زُخرُفَ القول غُروراً — الأنعام ٦: ١١٢. (٥٠٣) وقال النبى صلى الله عليه وسلم لأبى ذرّ: «يا أبا ذر! تعوّذ بالله من شياطين الانس والجن». قال: «يا رسول الله! أو للانس شياطين»؟ قال: «نعم، شرٌّ من شياطين الجن».[٤] قال تعالى: وإذا لَقوا الذين آمنوا قالوا آمنّا وإذا خلَوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مُستهزِءون — البقرة ٢: ١٤. وهم شياطينهم من الانس كما قال ذلك عامة السلف وكما يدل

---

١ — رواه معمر عن عطاء بن السائب عن أبى الأحوص عن ابن مسعود موقوفاً. ورواه الترمذى، والنسائى، وابن حبان، وابن أبى حاتم، عن ابن مسعود مرفوعاً. ولفظ الترمذى «إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان — الخ». وفى آخره «فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ من الشيطان»، ثم قرأ: الشيطان يعدكم الفقر — الآية.

٢ — أخرجه مسلم فى كتاب صفة القيامة والجنة والنار، عن عبد الله بن مسعود من طريقين، فى باب تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس وأن مع كل إنسان قريناً. وفيه «قرينه من الجن وقرينه من الملائكة». وقوله «فأسلم» برفع الميم وفتحها. فمن رفع قال معناه «أسلم أنا من شره وفتنته»، ومن فتح قال «إن القرين أسلم من الاسلام، وصار مؤمناً لا يأمرنى إلا بخير» — النووى.

٣ — قد شرح المصنف هذا المعنى مبسوطاً، وشرح كل ما ذكر هنا فى «تفسير المعوذتين»، وهى الرسالة العاشرة من الجزء الثانى من «مجموعة الرسائل الكبرى» ط. مصر سنة ١٣٢٣ ﻫ، ص ١٨٠-٢٠٢.

٤ — ذكر الحافظ ابن كثير هذا الحديث تحت آية الأنعام من تفسيره من خمس طرق لعبد الرزاق، وابن جرير، والامام احمد، وابن أبى حاتم، بعضها منقطعة وأخرى متصلة. فلتراجع.

عليه سياق القرآن ، فان شياطين الجن لم يكونوا يحتاجون إلى أن يخلوا بهم ، ولا هم يقولون لهم « إنا معكم ، إنما نحن مستهزءون ».

كون الصواب من إلهام الملَك والخطأ من إلقاء الشيطان

وقد تنازع الناس فى العلم الحاصل فى القلب عقيب النظر والاستدلال على أقوال. فهؤلاء المتفلسفة يقولون : إن ذلك من فيض العقل الفعّال عند استعداد النفس. والمعتزلة يقولون : هو حاصل على سبيل التولّد. والأشعرى وغيره يقولون : هو حاصل بفعل الله تعالى ، كما تحصل سائر الحوادث عندهم ــ لا يجعلون لشىء من الحوادث سبباً ولا حكمة. ٥

حصول التثبيت والتأييد بواسطة الملائكة

والذى عليه السلف والأئمة أن الله جعل للحوادث أسبابا وحكماً ، وهذه الحوادث قد تحدث بأسباب من الملائكة أو من الجن. وأن ما يحصل فى القلب من العلم والقوة ونحو ذلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملئكة ، كما قال تعالى : إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا ــ الأنفال ٨ : ١٢. وقال تعالى : لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوآدّون من حآدّ اللهَ ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهمط أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأيّدهم بروح منه ــ المجادلة ٥٨ : ٢٢. وكما قال النبى صلى الله عليه وسلم : « من سأل القضاء واستعان عليه وُكل إليه ، ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملَكًا يُسدّده ».[1] والتسديد هو إلقاء القول السداد فى قلبه. وقال تعالى : وأوْحَيْنآ إلَىٓ أُمّ موسىٓ أن أرضِعِيه ــ قصص ٢٨ : ٧. وقال تعالى : وإذ أوحَيْتُ إلى الحوارِيّين أن آمنوآ بى وبرسولىۚ قالوا آمنّا ــ المائدة ٥ : ١١١. وهؤلاء لم يكونوا أنبياء. بل ذلك إلهام ، وقد يكون بتوسط الملَك ، (٥٠٤) كما قال تعالى : وما كان لبشر أن يُكَلّمَه الله إلا وَحيًا أو من ورآء حجاب أو يرسلَ ١٥

٥٠٤

١ ــ أخرجه الترمذى ، وأبو داود ، وابن ماجه ، وابن المنذر ، والحاكم ، فى الأحكام من حديث أنس بن مالك. وهذا اللفظ أشبه بلفظ أبى داود. وأخرج البخارى معناه من حديث عبد الرحمن بن سمرة بلفظ « لا تسأل الامارة ، فان أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها » وبعده قطعة فى اليمين.

رسولا فيوحِىَ باذنه ما يشآء – الشورى ٤٢ : ٥١.

كون الرأى من إلقاء الشيطان

والآراء والخطأ فى الرأى من إلقاء الشيطان ، ولو كان صاحبها مجتهداً معذوراً ، كما قال غير واحد من الصحابة ، كأبى بكر ، وابن مسعود ، فى بعض المسائل : « أقول فيها برأيي ، فان يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنّى ومن الشيطان والله ورسوله ٥ برىء منه » .

وما يكون من الشيطان إذا لم يقدر الانسان على دفعه لا يأثم به ، كما يراه النائم من أضغاث الشيطان وكاحتلامه فى المنام ، فانه وإن كان من الشيطان فقد رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ .

تجاوز الله عن حديث النفس بالشر

وكذلك ما يحدّث به الانسان نفسه من الشر قد تجاوز الله له عنه حتى يتكلم به أو يعمل به وإن كان من الشيطان . ففى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تجاوز لأمتى عما حدّثت به أنفسها ما لم تتكلم به » .[1] وفى الصحيحين من غير وجه عن أبى هُرَيْرة وابن عباس[2] أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر أنه « إذا هَمَّ العبد بحسنة كُتِبَتْ له حسنةً ، فان عملها كتبت له عشر حسنات .[3] وإذا همّ بسيّئة فلا تكتبوها عليه ، فان عملها فاكتبوها سيّئة .[4] وإن تركها فاكتبوها له حسنة ١٥ فانه إنما تركها من جَرَّائى » .[5]

الوسوسة المكروهة

وفى الصحيح أن الصحابة سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الوسوسة التى يكرهها

---

١ – أخرجاه عن أبى هريرة ، وفيه « ما لم تعمل أو تكلم به » . ورواه أيضاً أحمد ، وأهل السنن .
٢ – رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم ابن عباس رضى الله عنهما ، أخرجه البخارى ومسلم . وهو من الأحاديث القدسية ، أوله « إن الله كتب الحسنات والسيئات ، الخ » . شرحه الحافظ ابن رجب فى « جامع العلوم والحكم » . وخرجه البخارى من حديث أبى هريرة فى التوحيد ، وخرجه مسلم عنه فى الايمان من أربعة أوجه . وهذا اللفظ مركب من ثلاث روايات عند مسلم . ٣ – هذا قطعة من رواية العلاء عن أبيه عن أبى هريرة مع اختلاف يسير . ٤ – هذه القطعة من أول رواية الأعرج عن أبى هريرة بلفظ « إذا هم عبدى بسيئة ، الخ » . ٥ – هذا آخر قطعة من رواية معمر عن همام عن أبى هريرة مع زيادة كلمة « فانه » . ومعنى « من جرائى » أو « من جراى » : « من أجلى » . وجاء فى الحديث « إن امرأة دخلت النار من جرا هرة » أى من أجلها .

المؤمن، وهي ما يلقي في قلبه من خواطر الكفر. فقالوا: «يا رسول الله! إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يُحرّق حتى يصير حُممة أو يخرّ من السماء إلى الأرض أحبُّ إليه من أن يتكلم به». قال: «ذلك صريح الايمان». وفي حديث آخر: «الحمد لله الذي ردّ كيده إلى الوسوسة»[1].

وسوسة الشيطان في الصلوٰة

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا أذّن المؤذّن أدبر الشيطان وله ضُراط حتى لا يسمع التأذين. فاذا قضى التأذين أقبل. فاذا أقيمت الصلوٰة أدبر. فاذا قضيت أقبل حتى يخطر بين[2] المرأ وقلبه، (٥٠٥) فيقول «اذكر كذا [اذكر كذا]» لما لم يكن يذكر، حتى يظلّ الرجل إن يدرى كم صلى. فاذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين[2]. فقد أخبر أن الشيطان يوسوس في الصلوٰة، ولم يأمر باعادة الصلوٰة.

٥٠٥

١٠ فالاعتقادات والارادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الانس والجن. والاعتقادات الصحيحة والارادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصالحي الانس. فان سماع الكلم قد يؤثر في قلب المستمع. فالمتكلم فاعل، فان كان السامع قابلا انتقش كلامه في قلبه، وإن لم يكن قابلا لم ينتقش فيه:

إبطال القول بمعرفة الغيب بدون توسط الأنبياء

١٥ وما يذكره طوائف من الباطنية — باطنية الشيعة كأصحاب «رسائل إخوان الصفا»، وباطنية الصوفية كابن سبعين وابن عربي وغيرهما — وما يوجد في كلام أبي حامد وغيره من أن أهل الرياضة وتصفية القلب وتزكية النفس بالأخلاق المحمودة قد يعلمون

---

١ — أخرجه مسلم في الايمان وأبو داود في الأدب عن أبي هريرة، ولفظ مسلم: قال، جاء ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه «إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به». قال «وقد وجدتموه»؟ قالوا «نعم». قال «ذاك صريح الايمان». وأخرجه أبو داود عن ابن عباس قال، جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال «يا رسول الله! إن أحدنا يجد في نفسه يعرض بالشيء لأن يكون حممة أحب إليه من أن يتكلم به». فقال: «الله أكبر، الله أكبر، الله أكبر! الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة». وأخرجه أيضاً أحمد، والنسائي.

٢ — أخرجه الشيخان عن أبي هريرة من غير وجه في غير موضع. وفي الأصل «من» بدل «بين» كما في الصحيحين.

حقائق ما أخبرت به الأنبياء من أمر الايمان بالله، والملائكة، والكتاب، والنبيين، واليوم الآخر، ومعرفة الجن والشياطين، بدون توسط خبر الأنبياء هو بناء على هذا الأصل الفاسد. وهو أنهم اذا صفّوا نفوسهم نزل على قلوبهم ذلك، إما من جهة «العقل الفعال» أو غيره.[1]

كلام فى الغزالى قادح فيه

كلامه يقدح فى الايمان بالأنبياء

وأبو حامد يكثر ذكر هذا. وهو مما أنكره عليه المسلمون، وقالوا فيه أقوالا غليظة بهذا السبب الذى أسقط فيه توسط الأنبياء فى الأمور الخبرية، وجعل ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة لا يفيد معرفة شيء من الغيب، ولا يعرف معنى كلامه وما يتأوّل منه وما لا يتأوّل؛ لكن إذا ارتاض الانسان انكشفت له الحقائق، فما ١٠ وافق كشفه أقرّه وما لم يوافقه تأوّله. ولهذا قالوا: كلامه يقدح فى الايمان بالأنبياء. وذلك أن هذا مأخوذ من أصول هؤلاء الفلاسفة.

تأثر الغزالى من كتاب «الشفاء»

ولهذا كانوا يقولون: أبو حامد أمرضه «الشفاء»[2]. وأنشد فيه ابن العربى[3] الأبيات المعروفة عنه حيث قال:

بَرِئنا إلى الله من معشرٍ ٭ بهم مرض من كتاب «الشفا»

---

١ — على هامش الأصل هنا: إلى هنا انتهى قلم العلامة محمد بن إسمعيل الدحيمى رحمه الله.

٢ — «الشفاء»: هو كتاب مشهور لابن سينا فى الفلسفة، تقدم ذكره مراراً كما فى ص ٤٣، س ٦.

٣ — ابن العربى: فى الأصل ما شكله هكذا «بن العـــرى» كأنه «ابن القسرى» أو نحوه. ولم نعثر على اسم يشبهه لشا عائش بين عصر الغزالى والمصنف. ونرجح كونه «ابن العربى» الامام القاضى أبو بكر بن عبد الله المعافرى المتوفى سنه ٥٤٣ هـ تلميذ الغزالى لكونه أديباً شاعراً عدا فضائله الأخرى كما أورد من شعره فى «نفح الطيب». ثانياً، قد تقدم فى ص ٤٨٢ قوله «شيخنا أبو حامد دخل بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر»، ومعناه يوافق معنى هذه الأبيات. ثالثاً، يدل المصراع الأخير على كون قائله متمسكا بالسنة وقد قيل إن ابن العربى التزم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى أوذى فى ذلك، وله كتاب «الرد على من خالف السنة من ذوى البدع والالحاد». قاله ابن بشكوال والمقرى. أما المد بين العين والراء فى الكتابة فلقصد إملاء الفراغ المتبقى فى آخر السطر حيث وقع، وليس هو بالسين كما يوهم. وأما كتابة «بى» بما يشبه الياء المفردة فمن عادة الكاتب فى نظائره. لم يبق إلا إشكال جعل العين فاء، فلا يبعد أنه من تصحيف الكاتب.

(٥٠٦) وكم قلت : «يا قوم ! أنتم على * شفا جُرُفٍ من كتاب «الشّفا» » ٥٠٦

فلما استهانوا بتنبيهنا * رجعنا إلى الله حتى كفى

فماتوا على دين رسطاليس * وعشنا على ملة المصطفى

إنكار العلماء على الغزالى

وكلامه فى «مشكوة الأنوار» وفى «كيمياء السعادة» هو قول هؤلاء. ولهذا يذكر أن «صاحب الرياضة قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران عليه السلام» ، ٥
وأمثال هذه الأقاويل التى أنكرها علماء المسلمين العارفين بما جاء به الرسول من الكتاب والسنة من الطوائف كلها ــ من أصحاب الشافعى ومالك وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل. والصوفية المحققين المتبعين للرسول ، وأهل الحديث ، ونظار أهل السنة .

انتصار المصنف للغزالى فى الحق

وقد أنكر عليه طائفة من أهل الكلام والرأى كثيراً مما قاله من الحق ، وزعموا أن طريقة الرياضة وتصفية القلب لا تؤثر فى حصول العلم. وأخطأوا أيضاً فى هذا النفى ، بل الحق أن التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم.

لا يمكن أحداً معرفة الغيب بنفسه

لكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنة فى العلم والعمل ، ولا يمكن أن أحداً بعد الرسول يعلم ما أخبر به الرسول من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول ، ولا يستغنى أحد فى معرفة الغيب عما جاء به الرسول. وكلام الرسول مبين للحق بنفسه ، ليس كشف أحد ولا قياسه عياراً عليه. فما وافق كشف الانسان وقياسه وافقه ، وما لم يكن ١٥
كذلك خالفه. بل ما يسمى «كشفاً» و «قياساً» هو مخالف للرسول. فهذا قياس فاسد وخيال فاسد ، وهو الذى يقال فيه «نعوذ بالله من قياس فلسفى وخيال صوفى».

والانسان قد يصفّى نفسه ويلقى الشيطان فى نفسه أشياء ، فان لم يعتصم بالذكر المنزل وإلا اقترن به الشيطان ، كما قال تعالى : ومن يَعشُ عن ذكر الرحمن نُقيّض له شيطاناً فهو له قرين ــ الزخرف ٤٣ : ٣٦ ، وقوله : فمن اتبع هُداىَ (٥٠٧) فلا يَضلُّ ولا ٢٠ ٥٠٧
يَشقى ــ طه ٢٠ : ١٢٣ .

الفرق بين طرق متكلمى الاسلام وطرق المناطقة الفلاسفة

فان قيل : ماذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه فى كلام متكلمى

المسلمين ، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة ، قيل : الجواب من وجهين .

ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً

أحدهما : أن ليس كل ما يقوله المتكلمون حقاً . بل كل ما جاء به الرسول فهو حق ، وما قاله المتكلمون وغيرهم مما يخالف ذلك فهو باطل . وقد عرف ذمّ السلف ٥ والأئمة لأهل الكلام المحدث المشتمل على الباطل المخالف للكتاب والسنة . وقد بسط الكلام عليهم فى غير هذا الموضع . ومرّ أن الكلام المذموم الذى ذمّه السلف الطيب — أتباع الصحابة والتابعين لهم باحسان — هو الكلام الباطل ، وهو المخالف لما جاء به الرسول .

قاعدة كلية لمعرفة الباطل فى الدين

وهذان وصفان ملازمان : فكل ما خالف ما جاء به الرسول فهو باطل ، وكل كلام فى الدين باطل فهو مخالف لما جاء به الرسول . وبطلان ذلك قد يعلم بالأدلة العقلية مع دلالة الشرع على بطلانه . ودلالة الشرع تكون تارة بالاخبار عن الحق والباطل ، وتارة بالارشاد والهداية إلى الأدلة التى بها يعرف الحق ، وينظر العاقل فى تلك الأدلة التى أرشد الرسول إليها ودل عليها .

بيان ما خالف فيه المتكلمون الفلاسفة

الثانى أن يقال : متكلموا الاسلام لم يسلكوا طريق هؤلاء الفلاسفة . فانه ليس فيهم أحد يحصر طرق العلم حصراً يدخل فيه الأنبياء كما فعل هؤلاء حيث جعلوا ما علمه الأنبياء داخلا فى طريقهم ، فجعلوا النبوة من جنس ما يكون لبعض الناس إذا كان فيه ذكاء وزهد . بل المتكلمون متفقون على أن النبي يعلمه الله بما لا يعلم به غيره بمشيئة الرب وقدرته . فانهم متفقون على أن الله يفعل بمشيئته وقدرته ، وأنه يرسل ملكاً إلى النبي ، وهو يعلم الملك ، ويعلم ما يقول وما يقوله للنبي . ليس فيهم من يقول إن ٢٠ الله لا يعلم الجزئيات ، ولا أن الله ليس بقادر مختار ، ولا أن الأفلاك قديمة أزلية ، ولا من ينكر معاد الأبدان ، ولا من يقول إن ملائكة الله مجرّد ما يتخيل فى النفوس كما يتخيل للنائم ، ولا كلام الله (٥٠٨) مجرّد ما يتخيل فى النفوس من الأصوات ، ولا من يقول إن ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية ،

٥٠٨

ولا يجعل أحدهم « اللوح المحفوظ » هو النفس الفلكية.

ولا يقول أحد منهم إن شيئاً[1] غير الله أبدع ما سواه كما يقوله هؤلاء : إن « العقل الأول » أبدع كل ما سواه من الممكنات ، ويسمّيه من ينتسب إلى الاسلام منهم « القلم »[2] ، ويظنون أن الحديث المروى « إن أول ما خلق الله العقل قال له « أقبل ، فأقبل ، ثم قال له « أدبر ، فأدبر » هو هذا العقل. والحديث لفظه حجة عليهم ، لا لهم . ومع هذا فلو كان حجة لهم لم يَجُز التمسك به لأنه موضوع باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، كما ذكر ذلك الدارقطني ، وابن حِبّان ، وأبو الفَرَج ابن الجوزي ، وغيرهم.[3] ٥

بطلان جعلهم النبوّة جزءاً من الفلسفة

والمتكلمون إذا حصروا طرق العلم حصروا طرق مثلهم وأمثالهم ، فيذكرون الحسيات والعقليات الضرورية والنظرية سواء كان ذلك الحصر مطابقاً أوليس بمطابق. ١٠ لم يقصدوا أن يذكروا الطريق التى بها يعلم النبي ما يوحى إليه ، بل هذه الطريق خارجة عما يقدرون عليه هم وأمثالهم من الطرق ، وليست من جنسها عندهم ، بخلاف المتفلسفة. فان النبي عندهم من جنس غيره من الأذكياء الزهاد لكنه قد يكون أفضل ، والنبوة عندهم جزء من الفلسفة. وهذا هو الضلال العظيم . فان الفلسفة كلها لا يصير صاحبها فى درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل ، فضلا عن درجتهم قبل ذلك ، فضلا ١٥ عن درجة المؤمنين — أهل القرآن كالصحابة والتابعين ، فضلا عن درجة واحد من الأنبياء ، فضلا عن الرسل ، فضلا عن أولى العزم منهم ، بل عامة أذكياء الناس وأزهد الناس أن يكون مُشبِها للتابعين باحسان (٥٠٩) للسابقين الأوّلين. ٥٠٩

درجة السابقين الاولين

فأما درجة السابقين الأوّلين كأبي بكر وعمر فتلك لا يبلغها أحد. وقد ثبت فى الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قد كان فى الأمم قبلكم مُحَدَّثون ، فان

١ — شيئاً : فى الأصل « شىء » .
٢ — القلم : فى الأصل « العلم » .
٣ — تقدم بيان المصنف لهذا الحديث الموضوع بالبسط فى ص ١٩٦ ، ١٩٧ وكذلك فى ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

يكن فى أمتى فعمر ».[١] وفى حديث آخر: « إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه ».[٢]
وقال علىّ: « كنا نتحدث أن السكينة تنطق على لسان عمر ».[٣] وفى الترمذى وغيره:
« لو لم أبعث فيكم لبُعث فيكم عمر، ولو كان بعدى نبي ينتظر لكان عمر ».[٤]

الموازنة بين الصديق والمحدث

ومع هذا فالصديق أكمل منه. فان الصدّيق كمل فى تصديقه للنبى، فلا يتلقى إلا عن النبي، والنبي معصوم. والمحدّث — كعمر — يأخذ أحياناً عن قلبه ما يلهمه ويحدث به، لكن قلبه ليس معصوماً. فعليه أن يعرض ما ألقى عليه على ما جاء به الرسول، فان وافقه قبله، وإن خالفه ردّه. ولهذا قد رجع عمر عن أشياء، وكان الصحابة يناظرونه ويحتجون عليه، فاذا بُيّنت له الحجة من الكتاب والسنة رجع إليها وترك ما رآه. والصدّيق[٥] إنما يتلقى عن الرسول، لا عن قلبه. فهو أكمل من المحدّث. وليس بعد أبي بكر صدّيق أفضل منه، ولا بعد عمر محدّث أفضل منه.

١٠

كون معيار الولايات عند العارفين هو لزوم الكتاب والسنة

العارفون يأمرون بلزوم الكتاب والسنة

ولهذا كان الشيوخ العارفون المستقيمون من مشائخ التصوف وغيرهم يأمرون أهل

---

١ — أخرجه البخارى فى فضائل الأصحاب عن أبي هريرة، ولفظه « لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فان يكن فى أمتى أحد فانه عمر ». وأخرجه عن عائشة مسلم، والترمذى، والنسائى. و « المحدث » — بفتح الدال المشددة — هو الملهم، وهو من ألقى فى روعه شىء من قبل الملأ الأعلى فيكون كالذى حدثه غيره به؛ وقيل من يجرى الصواب على لسانه من غير قصد؛ وقيل مكلم، أى تكلمه الملائكة بغير نبوة. قاله الحافظ فى الفتح. وقد ذكر شرح المصنف لهذا الحديث وما يتعلق بمرتبة التحديث العلامة ابن القيم رح فى « مدارج السالكين »، ج ١، ص ٢٢.

٢ — أخرجه الترمذى وأحمد من حديث ابن عمر، وفيه « جعل » بدل « ضرب ». قال الحافظ: وأخرجه أيضاً أحمد من حديث أبي هريرة، والطبرانى من حديث بلال. وأخرجه فى الأوسط من حديث معاوية.

٣ — رواه الطبرانى فى الأوسط. وإسناده حسن. قاله الهيثمى فى « مجمع الزوائد ». وذكره أبو الفرج ابن الجوزى فى « سيرة عمر بن الخطاب » ط. مصر سنة ١٩٣١ م، ص ٢١٢، من غير وجه، عن الشعبي، وزر بن حبيش، وعمرو بن ميمون، وطارق بن شهاب، كلهم عن على رضى الله عنه.

٤ — القطعة الثانية فقط أخرجها أحمد، والترمذى فى المناقب، من حديث عقبة بن عامر، ولفظها « لوكان (من) بعدى نبي لكان عمر بن الخطاب ». وأخرجه أيضاً ابن حبان، والحاكم. وأخرجه الطبرانى فى الأوسط من حديث أبي سعيد.

٥ — الصديق: فى الأصل « التصديق ».

القلوب — أرباب الزهد، والعبادة، والمعرفة، والمكاشفة — بلزوم الكتاب والسنة. قال الجنيد بن محمد : «علمنا هذا مقيَّد بالكتاب والسنة. فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم بعلمنا». وقال الشيخ أبو سليمان الداراني : «إنه لَتَمُرُّ بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين — الكتاب والسنة». وقال أيضاً : «ليس لمن أُلهم شيئا من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر». وقال أبو عثمان النيسابوري[1] : «من أمّر السنّة على نفسه قولا (٥١٠) وفعلا نطق بالحكمة، ومن أمّر الهوى على نفسه نطق بالبدعة. فان الله يقول : وإن تطيعوه تهتدوا — النور ٢٤ : ٥٤». وقال آخر : «من لم يتهم خواطره فى كل حال فلا تعدّه فى ديوان الرجال».

قصة البسطامى مع صاحبه

وقيل لأبي يزيد البسطامي : «قد قدم شيخ من أصحابك». فذهب ليزوره، فرآه قد بصق فى القبلة، فقال : «ارجعوا بنا ! هذا رجل لم يأتمنه الله على أدب من آداب الشريعة فكيف يأتمنه على سرّه» ؟ وهذا الذى فعله أبو يزيد يستدل عليه بما فى السنن

حديث البصاق فى القبلة

سنن أبي داود وغيره — أن رجلا كان إماما[2] فى مسجد من مساجد الأنصار — فان كل قبيلة كان لها مسجد — فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فرأى بصاقاً فى القبلة، فقال : «من فعل هذا» ؟ فذكرا الامام، فنهاهم أن يصلوا خلفه. فلما جاء ليؤمهم منعوه وقالوا : «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا أن نصلى خلفك». فجاء إليه، فذكر ذلك له. فقال : «صدقوا. إنك آذيت الله ورسوله».[3]

العمدة هو اتباع الرسول

وقال غير واحد من الشيوخ والعلماء[4] : «لو رأيتم الرجل يطير فى الهواء ويمشى

---

١ — أبو عثمان النيسابوري : هو الزاهد الكبير أبو عثمان الحيري، سعيد بن إسمعيل بن سعيد بن منصور، شيخ نيسابور وواعظها وكبير الصوفية بها. قيل إنه كان مستجاب الدعوة. قال أبو عمرو بن نجيد : فى الدنيا ثلاثة لا رابع لهم، أبو عثمان بنيسابور، والجنيد ببغداد، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام. توفى سنة ٢٩٨ هـ . — عن «تاريخ بغداد» و «الشذرات».

٢ — إماماً : فى الأصل «إمام» بالرفع.

٣ — أخرجه أبو داود وابن حبان فى الصلوة من حديث السائب بن خلاد من غير هذا الوجه. وله أصل فى الصحيحين.

٤ — منهم الشيخ أبو يزيد البسطامى، فقد ذكر عنه ابن خلكان فى ترجمته على نحو هذا القول. وقد أكثر الحافظ ابن القيم رح من أقوال وأحوال الصوفية فى هذا الباب فى «مدارج السالكين» ج ٣، ص ٧٤-٧٦.

على الماء فلا تغترّوا به حتى تنظروا وقوفه عند الأمر والنهى». ومثل هذا كثير فى كلام المشائخ والعارفين وأئمة الهدى: وأفضل أولياء الله عندهم أكملهم متابعة للانبياء. ولهذا كان الصديق أفضل الأولياء بعد النبيين. فما طلعت شمس ولا غربت على أحد بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبى بكر لكمال متابعته. وهم كلهم متفقون على أنه لا ٥ طريق للعباد إلى الله إلا باتباع الواسطة الذى بينهم وبين الله، وهو الرسول.

معيار الولاية عند المتصوفة

ولكن دخل فى طريقهم أقوام ببدع وفسوق وإلحاد. وهؤلاء مذمومون عند الله وعند رسوله وعند أولياء الله المتقين، وهم صالحوا عباده. مثل من يظنّ أن لبعض الأولياء طريقاً إلى الله بدون اتباع الرسول، أو يظنّ أن من الأولياء من يكون مثل النبى، أو أفضل منه، أو أنه يكون من هو خاتم الأولياء أفضلَ من السابقين الأولين، أو ١٠ أعلم بالله من خاتم الأنبياء. وأمثال هذه المقالات التى تقوّلها (٥١١) من دخل فيهم من الملاحدة الضالين. ومن هذا الوجه صار قوم متصوفون[1] يتفلسفون.

كلام ابن سينا على مقامات العارفين

وتكلم ابن سينا فى «إشاراته» على «مقامات العارفين»[2]. وقال الرازى فى شرحه: «هذا الباب أجلّ ما فى الكتاب، فانه رتب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه مَن قبله ولا يلحقه مَن بعده». وهذا الذى قاله الرازى قاله بحسب معرفته، فانه لم يكن عارفاً ١٥ بطريق الصوفية العارفين المتبعين للكتاب والسنة. ولعله قد رأى من صوفية وقته وفيه من الجهالات والضلالات ما رأى أن هذا الكلام أحسن ما يرتّب عليه طريقهم. وقد ذكر فى «مقامات العارفين» أمر النبوة التى يثبتونها.

الفناء المذموم والفناء المحمود[3]

كون الفناء عن شهود السوى نقصاً لا غاية

وآخر ما انتهى إليه العارفون فى تسليكه هو «الفناء عما سوى الحق» الذى أثبته والبقاء

---

١ — متصوفون: كذا بالأصل، ولعله «يتصرفون».

٢ — هو النمط التاسع من قسم الالهيات من «الاشارات» لابن سينا.

٣ — قد شرح العلامة ابن القيم رح مقام الفناء بكل بسط، مع ذكر أقسامه ومراتبه وممدوحه ومذمومه ومتوسطه، فى موضعين من كتابه الكبير «مدارج السالكين»، وهما ج ١ ص ٧٩-٩١، و ج ٢ ص ٢٣٦-٢٤٦.

به . وهذا لو كان سالكه يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويفعل ما أمر الله به وينتهى عما نهى الله عنه ، فيسلك سلوك أتباع الرسل ، لكانت هذه الغاية سلوكا ناقصاً عند أئمة العارفين . فان « الفناء » الذى أثبته إنما هو « الفناء عن شهود السوى » ، وكذلك من اتبعه مثل ابن الطُّفَيل المغربى[1] صاحب رسالة « حىّ بن يقظان » ، وأمثاله . وهذا « فناء عن ذكر السوى وشهودِه وخطورِه بالقلب » . وهذا ٥ حال ناقص يعرض لبعض السالكين ، ليس هو الغاية ، ولا شرطاً فى الغاية .

كون الفناء عن عبادة السوى هى الغاية

بل الغاية « الفناء عن عبادة السوى » . وهو حال إبراهيم ومحمد الخليلين صلى الله عليهما وسلم تسليماً . فانه قد ثبت فى الصحاح عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير وجه أنه قال : « إن الله اتخذنى خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلا »[2] .

حقيقة الفناء المحمود

وحقيقة هذا «الفناء» هو تحقيق الحنيفية، وهو إخلاص الدين لله. وهو أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه، وبطاعته عن طاعة ما سواه، وبخشيته عن خشية ما سواه، وبالحب فيه والبغض فيه عن الحب فيما سواه والبغض فيه. فلا يكون لمخلوق من المخلوقين (٥١٢) — لا لنفسه ولا لغير نفسه — على قلبه شركة مع الله تعالى. ٥١٢ ولهذا أمر إبراهيم الخليل بذبح ابنه، فانه كان قد سأل الله أن يهبه إياه، ولم يكن له ابن غيره.

الذبيح هو إسمعيل

فان الذبيح هو إسمعيل على أصح القولين للعلماء وقول أكثرهم ، كما دل عليه الكتاب والسنة . فقال الخليل : رَبِّ هَبْ لى من الصّٰلحين — الصافات ٣٧ : ١٠٠ . قال

---

١ — ابن الطفيل : هو أبو بكر ، بالافرنجى محرفا (Abubacer) (أو أبو جعفر) محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن الطفيل القيسى ، أو الأندلسى ، الفيلسوف الطبيب المغربى . وكانت بينه وبين ابن رشد مباحث ومراجعات . توفى بمراكش سنة ٥٨١ هـ . وتصنيفه رسالة « حى بن يقظان » قصة فلسفية تعرف أيضاً باسم «أسرار الحكمة الاشراقية» استخلصها من ألفاظ الرئيس ابن سينا ، وحقيقتها هى فلسفة الأفلاطونية الجديدة فى صورتها الاسلامية ، نشرها بوكوك (Pococke) سنة ١٦٧١ م ، ثم طبع فى اكسفورد سنة ١٧٠٠ م ، وبمصر سنة ١٢٩٩ هـ . — عن « دائرة المعارف الاسلامية » و « معجم المطبوعات » .

٢ — أخرجه مسلم فى الصلوة من ضمن حديث جندب بن عبد الله ، ولفظه : « إنى أبرأ إلى الله أن يكون لى منكم خليل ، فان الله تعالى قد اتخذنى خليلا ، الخ » ، وفيه « لا تتخذوا القبور مساجد » . وذكره ابن كثير فى قوله تعالى « واتخذ الله إبراهيم خليلا » وقال إنه جاء من طريق جندب بن عبد الله البجلى ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وعبد الله بن مسعود ، مرفوعاً .

الله: فَبَشَّرْنَـٰه بغُلٰم حليم — الصافات ٣٧ : ١٠١. والغلام الحليم إسمعيل. وأما إسحٰق فقال فيه: فبشرنـٰه بغلام عليم.[١] وإسحٰق بُشرتْ به سارة أيضاً لما غارت من هاجر. والله ذكر قصته بعد قصة الذبيح. فانه لما ذكر قصة الذبيح قال بعدها: وبشّرنـٰه باسحٰق نبيّاً من الصّٰلحين — الصافات ٣٧ : ١١٢.

والمقصود هنا أن الله أمر الخليل بذبح ابنه — بكره — امتحاناً له وابتلاء ليخرج من قلبه محبة ما سوى الله ليتمّ كونه خليلا بذلك. فهذا هو الكمال.

مجرد شهود الحق لا ينجى

وأما مجرد شهوده الحق من غير فعل ما يحبه ويرضاه فهذا ليس بايمان ينجى من عذاب الله، فضلا عن أن يكون هذا غاية العارفين.

فضل شهود السوى مخلوقاً لله وآية له

ثم الذى لا يشهد السوى مطلقاً إن شهده عين السوى فهذا قول الملاحدة القائلين بوحدة الوجود. و إن كان ذلك لغيبته وإعراضه عن شهود السوى فمن شهد ما سواه مخلوقاً له — آية له — وشهد ما فيه من آياته كان أكمل ممن لم يشهد هذا.

شهود مجرد كون الذات نقصاً

وهؤلاء قد يبلغ بهم الأمر إلى أن يروا أن شهود الذات مجرّدة عن الصفات هو أعلى مقامات الشهود. وهذا من جهلهم. فان الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها فى الخارج، وليس ذاك رب العالمين. ولكن هم فى أنفسهم جرّدوها عن الصفات وشهدوا مجرّد (٥١٣) الذات، كما يشهد الانسان تارة علم الربّ وتارة قدرته. فهؤلاء شهدوا مجرّد ذات مجردة. فهذا فى غاية النقص فى معرفة الله والايمان به. فكيف يكون هذا غاية؟ ومنهم من ينظر هذا شرطاً فى السلوك، وليس كذلك. بل السابقون الأولون أكمل الناس ولم يكن مثل هذا يخطر بقلوبهم، ولو ذكره أحد عندهم لذموه وعابوه.

الفرق بين شهود الخلق وشهود الشرع

ومن جعل من الصوفية هذا «الفناء» غاية وقال إنه يفنى عن شهود فعل الرب حتى لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيّئة فهذا غلط عند أئمة القوم. وأصحاب هذا «الفناء»

---

١ — كذا فى الأصل، ولم يرد فى التنزيل آية هكذا. والوارد هو قوله: إنا نبشرك بغلام عليم — الحجر ١٥: ٥٣، وقوله: وبشروه بغلام عليم — الذاريات ٥١ : ٢٨.

وصية الجنيد لأصحابه

يسمون هذا « اصطلاماً » و « محواً » و « جمعاً » . وكان الجُنَيد ــ رضى الله عنه ــ لما رأى طائفة من أصحابه وصلوا إلى هذا أمرهم بالفرق الثانى ، وهو أن يفرّقوا بين المأمور والمحظور ، وما يحبّه الله وما يسخطه ، حتى يحبّوا ما أحب ويبغضوا ما أبغض . وإلا فاذا شهدوا خلقه لكل شىء ولم يشهدوا إلا هذا الجمع استوت الأشياء كلها فى شهودهم لشمول الخلق والمشيئة والقدرة لكل شىء . وهذا شهود لقدره ، لا لشرعه ودينه . ٥
فلم يبق فى قلوبهم حب لما يحبه وبغض لما يبغضه ، وموالاة لما يواليه ومعاداة لما يعاديه ، وكانوا ممن أنكر عليهم سبحانه بقوله : أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصّلحت كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتّقين كالفُجّار ــ ص ٣٨ : ٢٨ . وقال فيهم : أم حسب الذين اجترحوا السّيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصّلحت سواءً محياهم ومماتهم ساء ما يحكمُون ــ الجاثية ٤٥ : ٢١ . وقال : أفنجعل المسلمين كالمجرمين ۞ ما لكم كيف تحكمون ــ القلم ٦٨ : ٣٦ . ١٠

أصل الولاية والعداوة الحب والبغض ٥١٤

ونفس ولاية الله مخالفة لعداوته . وأصل الولاية والعداوة الحب (٥١٤) والبغض . فأولياء الله هم الذين يحبون ما أحب ويبغضون ما أبغض ، وأعداؤه الذين يبغضون ما يحب ويحبون ما يبغض . وقد قال تعالى : لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوآدّون من حادّ اللهَ ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأيّدهم بروح منه ــ المجادلة ٥٨ : ٢٢ . وقال تعالى : فسوف يأتى الله بقوم يُحِبهم ويُحِبّونه أذِلّةٍ على المؤمنين أعِزّةٍ على الكفرين يجاهِدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ــ المائدة ٥ : ٥٤ . وقال : إن كنتم تُحِبّون الله فاتّبعونى يُحْبِبكم الله ويغفر لكم ذنوبكم ــ آل عمران ٣ : ٣١ . ١٥

الحديث القدسى « من عادى لى ولياً » ــ التمييز بين الفرائض والنوافل

فمن لم يشهد بقلبه إلا خلقه الشامل ومشيئته العامّة وربوبيّته الشاملة لكل شىء لم يفرّق بين وليّه وعدوّه ، ولم تتميز عنده الفرائض والنوافل وغيرها . وقد ثبت فى صحيح البخارى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله : « من عادى لى وليًّا فقد بارزنى بالمحاربة . وما تقرّب إلىّ عبدى بمثل ما افترضت عليه .

ولا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبّه. فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبَصَرَه الذى يبصر به، ويدَه التى يبطش بها، ورجله التى يمشى بها. فبى يسمع. وبى يبصر، وبى يبطش، وبى يمشى. ولئن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذنى لأعذنه وما تردّدتُ عن شىء أنا فاعله تردّدى عن قبض نفس عبدى المؤمن — يكره ٥ الموت وأكره مساءته، ولا بدّ له منه».[1]

الفرق الالهى والفرق النفسانى ٥١٥

فالناظر إلى (٥١٥) القدر فقط لا يفرّق بين مأمور ومحظور سواء كان فرضاً أو نفلا. وهو مع هذا لا بد لنفسه أن تميل إلى شىء وتنفر عن شىء، فان خلوّ الحى عن الارادة مطلقاً محال. فان لم يحب ما يحبه الله ويبغض ما يبغضه أحبّ ما تحبه نفسه وأبغض ما تبغضه نفسه. فيخرج عن الفرق الالهى النبوى — الذى هو حقيقة ١٠ قول «لا إله إلا الله» وحقيقة دين الاسلام — إلى الفرق النفسانى الشيطانى.

كون عدم التفريق إلحادا

ثم هؤلاء صاروا فِرَقاً. أما ابن سينا وأمثاله من الملاحدة فانهم يأمرون بهذا مع سائر إلحادهم من نفى الصفات، وقدم الأفلاك، وإنكار معاد الأبدان، وجعل النبوة تنال بالكسب كالذكاء والزهد وإنما يفيض عليها فيض من العقل الفعّال. فيخرج من دين المسلمين واليهود والنصارى.

الفناء المحمود تحقيق إياك نعبد وإياك نستعين

بل الفناء المحمود عند العارفين هو تحقيق شهادة أن لا إله إلّا الله. فلا يشهد لمخلوق شيئاً من الالهيّة. فيشهد أنه لا خالق غيره، ويشهد أنه لا يستحق العبادة غيره، ويتحقق بحقيقة قوله: إيّاكَ نَعبُدُ وإيّاكَ نستعين — الفاتحة ١ : ٤، وقوله: فاعبُدْهُ وتوكّل

[1] — تفرد باخراج هذا الحديث القدسى البخارى دون بقية أصحاب الكتب. وقد روى من وجوه أخر لا تخلو كلها عن مقال. فأخرجه أحمد، وابن أبى الدنيا، وأبو نعيم، والبيهقى، عن عائشة؛ والطبرانى، والبيهقى، عن أبى أمامة؛ والاسماعيلى عن على؛ والطبرانى عن ابن عباس؛ وأبو يعلى، والبزار، والطبرانى، عن أنس؛ والطبرانى عن حذيفة مختصراً؛ وابن ماجه، وأبو نعيم، عن معاذ بن جبل مختصراً؛ وأحمد، وأبو نعيم، عن وهب بن منبه مقطوعاً — عن «فتح البارى». وهذا اللفظ يختلف عن لفظ البخارى فى مواضع. وليس فيه «فبى يسمع، وبى يبصر، وبى يبطش، وبى يمشى». وقد شرحه الحافظ ابن القيم رح فى «الجواب الكافى» ط ١٣٤٦هـ، ص ٢٤٩-٢٥٣. وهو الحديث الثامن والثلاثون من «شرح خمسين حديثاً» للحافظ ابن رجب الحنبلى.

عليه — هود ١١ : ١٢٣ . وإلا فاذا شهدت أنه المستحق للعبادة مع رؤيتك نفسك لم تشهد حقيقة « إياك نستعين » ، وإذا شهدت حقيقة أنه الفاعل لكل شئ ولم تشهد أنه المستحق للعبادة دون ما سواه وأن عبادته إنما تكون بطاعة رسوله لم تشهد حقيقة « إياك نعبد » . وإذا تحققت بقوله « إياك نعبد وإياك نستعين » تحققت بالفناء فى التوحيد الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه . قال الله تعالى : واذْكُرِ اسْمَ ربك وتَبَتَّل إليه تبتيلاً ۞ رَبُّ المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا — المزمل ٧٣ : ٨ و ٩ . وقال تعالى : فاعبده وتوَكَّلْ عليه — هود ١١ : ١٢٣ . وقال تعالى : ومَنْ يَتَّقِ الله يجعل له مَخْرجاً ۞ ويَرْزُقْه من حيث لا يحتسِبُ ط ومن يَتَوَكَّلْ (٥١٦) على الله فهو حَسْبُه — الطلاق ٦٥ : ٢ و ٣ . وقال تعالى قل هو ربى لا إله إلا هو عليه توكلتُ وإليه مَتاب — الرعد ١٣ : ٣٠ .

ولهذا لما سلك ابن عربى وابن سبعين وغيرهما هذه الطريق الفاسدة أورثهم ذلك « الفناء عن وجود السوى » . فجعلوا الموجود واحداً ووجود كل مخلوق هو عين وجود الحق . وحقيقة « الفناء » عندهم أن لا يرى إلا الحق ، وهو الرائى والمرئى ، والعابد والمعبود ، والذاكر والمذكور ، والناكح والمنكوح . والآمر الخالق هو الآمر المخلوق . وهو المتصف بكل ما يوصف [به] الوجود من مدح وذم . وعباد الأصنام ما عبدوا غيره ، وما ثم موجود مغاير له ألبتة عندهم . وهذا منتهى سلوك هؤلاء الملحدين .

فناء اهل وحدة الوجود

فحقيقته قول فرعون ، لأن فرعون كان فى الباطن عالماً بأن ما يقوله باطل ، وكان جاحداً مريداً للعلو والفساد . ولهذا جحد وجود الصانع بالكلية . وأما هؤلاء فجُهال ضلال يحسبون أن ما يقولونه هو حقيقة إثبات الربّ وتعظيمه ، وهو فى الحقيقة قول فرعون . فان فرعون ما كان ينكر وجود هذا العالم ، ولا ينكر أن الموجودات تشترك فى مسمى « الوجود » ، وإنما كان ينكر أن لهذا الوجود خالقاً مبايناً له . ولهذا أمر ببناء الصرح ليكذّب موسى بزعمه أن للعالم إلهاً فوقه . قال تعالى : وقال فرعون

حقيقة قولهم قول فرعون «انا ربكم الأعلى»

يٰهامٰن ابن لى صرحاً لعلّى أبلغُ الأسباب ۞ أسباب السمٰوت فأطّلع إلى إلٰه موسى وإنّى لأظنّه كاذباً ط وكذٰلك زين لفرعون سوء عمله وصُدّ عن السبيل ط وما كيد فرعون إلا فى تباب – الغافر ٤٠ : ٣٦ و ٣٧ . وقال تعالى : وقال فرعون يٰأيّها الملأُ ما علمتُ لكم من إلٰهٍ غيرى ج فأوقدْ لى يٰهامٰنُ على الطين فاجعل لى صرحًا لعلّى أطّلع إلى إلٰه موسىٰ وإنّى لأظنُّه من الكٰذبين ۞ واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحقّ وظنّوآ أنّهم إلينا لا يُرجعون ۞ فأخذنٰه وجنوده فنبذنٰهم فى اليم ج فانظر كيف كان عاقبة الظٰلمين ۞ (٥١٧) وجعلنٰهم أئمّةً يدعون إلى النار ج ويوم القيٰمة لا يُنصرون ۞ وأتبعنٰهم فى هذه الدنيا لعنةً ج ويوم القيٰمة هم من المقبوحين – القصص ٢٨ : ٣٨-٤٢ .

أقوالهم الخرافية فى فرعون

وأكثر هؤلاء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود يقولون إن فرعون أكمل من موسى ، وإن فرعون صادق فى قوله « أنا ربّكم الأعلى » ، لأن الوجود فاضل ومفضول ، والفاضل يستحق أن يكون ربّ المفضول . ومنهم من يقول : مات مؤمناً ، وإن تغريقه كان ليغتسل غسل الاسلام . فانهم مع قولهم بأن الوجود واحد قد يقولون إما بقول بعضهم : إن الثبوت غير الوجود ، وإن ماهيات الممكنات ثابتة ، وإن وجود الحق قاضٍ عليها ، كما يقول ذلك ابن عربى وغيره ؛ وإمّا أن يفرق بين المطلق والمعين ، كما يقوله صاحبه القونوى ؛ وابن سبعين قوله قريب من هذا . وقد بسط الكلام عليهم فى غير هذا الموضع ، وإنما ذُكروا هنا لأن هؤلاء هم آخر مراتب فلاسفة الصوفية الذين يقولون إنهم أهل التحقيق والعرفان ، وكل من سواهم عندهم ناقص بالنسبة إليهم . وقد رأيت من هؤلاء غير واحد .

ترتيب طبقات الناس عندهم

وهم يرتبون الناس طبقات ، أدناها عندهم الفقيه ، ثم المتكلم ، ثم الفيلسوف ، ثم الصوفى – أى صوفى الفلاسفة ، ثم المحقق . ويجعلون ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة فى الثانية . وأبا حامد وأمثاله من الصوفية من العشرة ، ويجعلون المحقق هو الواحد .

ولهذا ذكر ابن عربي فى « الفتوحات » له أربع عقائد . الأول : عقيدة أبي المعالى وأمثاله مجردة عن الحجة ، ثم هذه العقيدة بحجتها . ثم عقيدة الفلاسفة ، ثم عقيدة المحققين . وذلك أن الفيلسوف يفرق بين الوجود ، والممكن ، والواجب ، (٥١٨) وهؤلاء يقولون « الوجود واحد » . والصوفى الذى يعظمه هؤلاء هو الصوفى الذى عظمه ابن سينا . وبعده المحقق .

٥٠٨ — ٥

اشتراكهم مع أهل البدع والأهواء

وهؤلاء ليسوا مسلمين ، ولا يهوداً ، ولا نصارى ، بل كثير من المشركين أحسن حالاً منهم . وهؤلاء أئمة النظار المتفلسفة وصوفيتهم وشيعتهم كان من أسباب تسلطهم وظهورهم هو بدع أهل البدع ، من الجهمية ، والمعتزلة ، والرافضة ، ومن نحا نحوهم فى بعض الأصول الفاسدة . فان هؤلاء اشتركوا هم وأولائك الملاحدة فى أصول فاسدة يجعلونها قضايا عقلية صادقة ، وهى باطلة كاذبة مخالفة للشرع والعقل ١٠

مقالات للفلاسفة لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين

أقوالهم الثلاثة كفرهم بها الغزالى

ثم أراد هؤلاء المتكلمون الرد عليهم فى إلحادهم الظاهر الذى يظهر فيه مخالفتهم للمسلمين ، مثل القول بقدم العالم ، وإنكار علم الله بالجزئيات ، والقول بانكار المعاد . وهذه الثلاثة هى التى يكفرهم بها أبو حامد الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » . وطائفة يقولون : إن سائر أقوالهم الباطلة هى البدع التى ذهب إليها[1] بعض أهل الكلام ، كانكار الصفات . وليس الأمر كما قاله هؤلاء ، بل مقالاتهم التى لم يذهب إليها أحد من طوائف المسلمين — لا أهل البدعة ولا أهل السنة — كثيرة ، مثل قولهم فى النبوات ، والملائكة ، وكلام الله ، وقولهم فى الشفاعة ، وإنكار مشيئة الله وقدرته . وليس هذا من لوازم القول بقدم العالم ، بل فى القائلين بذلك من يقول « إن الله يفعل بمشيئته وقدرته » كأحد القولين الذين ذكرهما أبو البركات واختاره . وكذلك ما يقولونه فى الملائكة إنها مجرد ما يتخيل فى النفوس ، أو إنها العقول ، (٥١٩) وإن الواحد منها أبدع كل ما سواه ، وإن العقل الفعال هو المدبر لكل ما تحت الفلك ، وإن الوحى على

١٥ — ٢٠ — ٥١٩

خمس مسائل اختصوا بها دون غيرهم

١ — إليها : فى الأصل « إليه » .

٦٦ ألف

الأنبياء إنما يجيء منه ، وإنه منتهى معاد الأنفس .

شناعة إنكارهم لقدرة الله ومشيئته

فانكارهم لقدرة الله ومشيئته أعظم من إنكارهم لعلمه بالجزئيات . فان كثيراً من الناس كان لا يعرف ذلك ولكن يعلم أن الله قادر خلق الأشياء بمشيئته ، كما فى الصحيحين عن ابن مسعود قال : اجتمع عند البيت ثلثة نفر — قُرَشِيّان وثقفى ، أو ثقفيان وقرشى — كثير شحم بطونهم قليل فقه قلوبهم . فقال أحدهم : « أترون الله يسمع ما ٥ نقول » ؟ فقال الثانى : « يسمع إن جهرنا ، ولا يسمع إن أخفينا » . فقال الثالث : « إن كان يسمع إذا جهرنا فهو يسمع إذا أخفينا » . فأنزل الله : وما كنتم تَستَتِرون أن يشهد عليكم سمعكم ولآ أبصارُكم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرًا مِمّا تعلمون ۞ وذلكم ظنّكم الذى ظننتم بربّكم أردىٰكم فأصبحتم من الخسرين — فصلت ٤١ : ٢٢ و ٢٣ .[1] وهؤلاء كانوا يقرّون بأن الله خلق السموات والأرض بمشيئته ١٠ وقدرته . وكذلك كان بعض أحداث من المسلمين قد يجهل هذه المسئلة فيقول : « يا رسول الله ! مهما يكتم الناس يعلمه الله » ؟ فيقول له النبى صلى الله عليه وسلم : « نعم » . ولم يكن هؤلاء يجهلون أن الله خلق كل شىء بمشيئته وقدرته ، بل كان هذا من أظهر الأمور وأعرفها عند عامة المسلمين ، بل وعامة المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام ، وهم كفار ، وهم مشركون ، وهم الذين قاتلهم النبى صلى الله عليه وسلم ، وهم أول من ١٥ يتناوله ذمّ القرآن للمشركين . ومع هذا فكانوا مقرّين بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما ، وخلق كل شىء بقدرته ومشيئته . فكانوا أحسن حالا من هؤلاء الفلاسفة (٥٢٠) فى الاقرار بأن الله خالق كل شىء وربّه ومليكه ، وأنه خلق الأشياء بمشيئته وقدرته. ٥٢٠

قول أرسطو وابن سينا فى الله

فان هؤلاء حقيقة قولهم أنه لم يخلق شيئاً . ومتقدموهم كأرسطو وأتباعه على أنه علة يتحرّك الفلك للتشبّه بها . فليس هو عندهم لا موجباً بالذات ، ولا فاعلا بالمشيئة . وأما ابن سينا وأمثاله ممن يقول إنه موجب بذاته فهم يقولون ما يعلم جماهير العقلاء

---

١ — أخرجه الشيخان ، والترمذى ، وأحمد ، فى التفسير ، من حديث عبد الله بن مسعود ، وهذا اللفظ أشبه بلفظ الترمذى .

أنه مخالف لضرورة العقل ، إذ يثبتون مفعولا ممكنا يمكن وجوده ويمكن عدمه ، وهو مع هذا قديم أزلىّ لم يزل ولا يزال ، وهو مفعول معلول لعلة فاعلة لم يزل مقارناً لها فى الزمان . فكل من هذين القولين مما خالفوا فيه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، حتى سلفهم كأرسطو ونحوه ، فانهم لم يقولوا بهذا ولا بهذا . بل أولئك يقولون : إن الفلك قديم أزلىّ بنفسه ليس له مبدع ، ولكن يتحرك للتشبه بالعلة الأولى . فهو ٥ مفتقر إليها من هذه الجهة ، لا من جهة أنها مبدعة له . وحقيقة قوله أنها شرط فى وجود العالم مع وجوبه بنفسه ، فيجعلون الواجب بنفسه مفتقراً إلى غيره . وهذا مما ينكره متأخروهم ، كابن سينا وأمثاله .

وكذلك القائلون بالعلة الموجبة ، كابن سينا ، وابن رُشد ، والسهروردى ، وغيرهم ، (قولهم فى الفلك) حقيقة قولهم أنه شرط فى وجود الممكنات لا مبدعٌ لها ولا فاعل . فانهم لا يثبتون ١٠ للحوادث محدثاً أصلا فى نفس الأمر ، إذ الفلك عندهم ممكن له مبدع ، وهو متحرك باختياره كما يتحرك الانسان باختياره ، وله نفس فلكية كما للانسان نفس . وليس عندهم فوقه شىء (٥٢١) يحدث عنه شىء . ٥٢١

وإن قالوا « إنه معلول » فقولهم فى الفلك أقبح من قول القدرية فى أفعال الحيوان . (القول بأن الفلك معلول) فان القدرية يقولون : إن الله خلق الحيوان بقدرته ومشيئته ، فجعل له قدرة تصلح ١٥ للضدين ، فهو يحدث إرادته وأفعاله بقدرته ومشيئته . وهؤلاء لا يجعلون الفلك مخلوقا فى الحقيقة وإن قالوا « هو معلول » . ولو جعلوه مخلوقاً فعندهم هو متحرك حركة إختيارية نفسانية بمشيئة وقوة فيه ، وليس فوقه شىء يحدث هذه الحركة ولا يفعلها . وإنما الفلك متحرك للتشبه بالأول لاستخراج أيونه وأوضاعه ، إذ هى غاية كماله .

وإن قالوا « إن حركته تصدر عن الأول » فكلام لا حقيقة له . فانهم وكل عاقل ٢٠ يعلم أن الشىء البسيط الذى هو على حال واحدة أزلا وأبداً لا يحدث عنه شىء ، فضلا عن حوادث مختلفة . ويعلمون أن المتغيّرات لا تصدر عن بسيط ألبتة . وهذا كله مبسوط فى غير هذا الموضع .

كون كفرهم اعلم من كفر غيرهم

والمقصود هنا التنبيه على أن الكفر الذى يوجد فيهم قولا وفعلا أعظم من كفر اليهود والنصارى ومشركى العرب الذين هم أول من بعث إليه النبى صلى الله عليه وسلم ونزل فيه القرآن بكفره واستحقاقه النار.

الشفاعة الشركية المنفية والشفاعة الشرعية الثابتة

٥ ومن ذلك أن أولئك المشركين كانوا يجعلون ما يشركون به شفعاء يشفعون لهم إلى الله والله يقبل شفاعتهم — وهو سؤالهم ودعاؤهم — بقدرته ومشيئته، كما ذكر الله ذلك فى مواضع من كتابه. فقال تعالى: ويعبُدون من دون الله ما لا يضُرُّهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلآء شفعآؤنا عند الله ط قل أتُنَبِّئون الله بما لا يعلم فى السمٰوت ولا فى الأرض — يونس ١٠: ١٨.

٥٢٢ نفى الله الشفاعة إلا باذنه

(٥٢٢) ولهذا نفى الله شفاعة أحد إلا باذنه فى غير موضع من القرآن، بقوله: من ذَا الذى يَشفَع عنده إلاَّ باذْنِه — البقرة ٢: ٢٥٥ وقوله: وأنذِرْ به الذين يخافون أن يُحشَروآ إلى ربهم ليس لهم من دونه وَلِىٌّ ولا شفيع — الأنعام ٦: ٥١. وقال: و ذَرِ الذين اتخذوا دينهم لعِبًا ولَهوًا وغرَّتهم الحيوٰة الدنيا وذكّر به أن تُبْسَلَ — أى تحبس وتؤخذ وترتهن — نفسٌ بما كسبت ليس لها من دون الله وَلِىٌّ ١٥ ولا شفيع وإن تَعدِلْ كل عَدلٍ لا يُؤْخذْ منها ط أولئك الذين أُبسِلوا بما كسبوا ج لهم شراب من حميم وعذابٌ أليم بما كانوا يكفرون — الأنعام ٦: ٧٠. وقال: الله الذى خلق السمٰوات والأرض وما بينهما فى ستّة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من وَلِىٍّ ولا شفيع أفلا تتذكَّرون — السجدة ٣٢: ٤. وقال تعالى: وقالوا اتَّخَذَ الرحمٰنُ ولدًا سُبحٰنه ط بل عِبادٌ مكرَمون ۞ لا يسبِقونه بالقول وهم ٢٠ بأمره يعملون ۞ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لِمَنِ ارتَضٰى وهم من خشيته مُشفِقون ۞ ومن يَقُلْ منهم إنّى إله من دونه فذلك نجزيه جهنّم كذلك نجزى الظّٰلمين — الأنبياء ٢١: ٢٦-٢٩ وقال تعالى: قُلِ ادعوا الذين زعمتم

من دون الله لا يملكون مثقال ذرّةٍ فى السمٰوت ولا فى الأرض وما لهم فيهما من شركٍ وما له منهم من ظهير ۞ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذِنَ له ـ سبا ٣٤ : ٢٢ و ٢٣ . وقال تعالى : وكم من مَلَكٍ فى السمٰوت لا تُغنى شفعتهم شيئًا إلا من بعد أن يأذَنَ الله لمن يشاء ويرضى ـ النجم ٥٣ : ٢٦

اتخاذ المشركين شفعاء ٥٢٣ يقربونهم إلى الله

فهذه الشفاعة التى نفاها القرآن تتضمن نفى ما كان يقوله مشركوا العرب وأمثالهم من المشركين. وهى من جنس شرك (٥٢٣) النصارى ونحوهم من الضُّلال المنتسبين إلى الاسلام، حيث يعتقدون فى الملائكة أو الأنبياء أو الشيوخ أنهم شفعاء لهم عند الله كما يشفع الشفعاء إلى ملوك الدنيا. ويضربون لله مثلا فيقولون : من أراد أن يتقرّب إلى ملِك عظيم فلا ينبغى له أن يأتى إليه أوّلا ، بل يتقربّ إلى خاصّته وهم يرفعون حوائجه ويقرّبونه إليه . قال تعالى: والذين اتخذوا من دونهٓ أولياءَ ما نعبدهم إلا ليُقرِّبونآ إلى الله زُلفىٰ ـ الزمر ٣٩ : ٣ ، أى يقولون : ما نعبدهم إلا ليقرّبونا إلى الله زلفى. ذكر سبحانه هذا بعد قوله : تنزيلُ الكتٰب من الله العزيز الحكيم ۞ إنّا أنزلنآ إليك الكتٰب بالحق فَاعبُدِ اللهَ مُخلِصًا له الدينَ ۞ ألا لِله الدينُ الخالصُ ط والذين اتّخذوا من دونهٓ أولياءَ ما نعبدهم إلا لِيُقَرِّبونآ إلى الله زُلفىٰ ط إن الله يحكم بينهم فى ما هم فيه يختلفون ط إن الله لا يهدى من هو كٰذبٌ كفّار ـ الزمر ٣٩ : ١-٣ .

ذكر التوحيد الخالص من سورة الزمر

وقال فى هذه السورة : ألَيس اللهُ بكافٍ عبدَه ط ويُخَوِّفونك بالذين من دونه ط ومن يُضلِلِ اللهُ فما له من هادٍ ۞ ومن يهدِ اللهُ فما له من مُضلٍّ ط أليس الله بعزيزٍ ذى انتقام ۞ ولئن سألتهم من خلق السمٰوت والأرض ليقولُنَّ اللهُ ط قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادنِيَ اللهُ بضُرٍّ هل هُنَّ كٰشفٰتُ ضُرِّهٓ أو أرادنى برحمة هل هُنَّ ممسكٰتُ رحمته ط قل حَسْبِيَ اللهُ ط عليه يتوكّل المتوكلون ـ الزمر ٣٩ : ٣٦-٣٨ . وقال فيها : قل إنّى أُمِرتُ أن أعبد الله مخلِصًا له الدين ۞

وأُمِرْتُ لِأَنْ أكون أوّل المسلمين – الزمر ٣٩ : ١١ و ١٢ . وقال فيها : قل أفغيرَ الله تأمُرُونّي أعبُدُ أيُّها الجاهلون ٭ ولقد أُوحِيَ إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليَحبَطَنَّ عملُك ولتكونَنَّ من الخسرين ٭ (٥٢٤) بل اللهَ فاعبُدْ وكُن من الشكرين – الزمر ٣٩ : ٦٤-٦٦ .

٥٢٤

تفسير قوله تعالى « أولئك الذين يدعون يبتغون — الآية »

٥

وقال تعالى : قل ادعُوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضُّر عنكم ولا تحويلاً ٭ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه ط إن عذاب ربك كان محذوراً – الاسراء ١٧ : ٥٦ و ٥٧ .

قول من قال المدعوون عزير وعيسى والملائكة

روى ابن أبي حاتم وغيره بأسانيد ثابتة ، عن شعبة ، عن السُّدّي ، سمع أبا صالح ، عن ابن عباس في قول الله : أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة ، هو عيسى ، وأمه ، وعُزَير ، والملائكة . وكذلك في تفسير عطيّة عن ابن عباس قال : كان أهل الشرك يقولون « نعبد الملائكة ، والمسيح ، وعُزَيراً . وعن إسرائيل ، عن السدى ، عن أبي صالح : عيسى . وعزير ، والملائكة . وكذلك في تفسير أسباط عن السدّى ، قال : ذكروا أنهم اتخذوا الآلهة ، وهو حين عبدوا الملائكة ، والمسيح ، وعزيراً ، قال الله : أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة .

١٠

قول من قال إنهم الجن

وفي صحيح البخاري وغيره عن ابن مسعود قال : كان ناس من الانس يعبدون ناساً من الجنّ ، فأسلم الجنّ وتمسّك الآخرون بعبادتهم ، فنزلت : أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ويرجون رحمته — إلى آخر الآية.[1] وكذلك

١ — أخرجه البخاري ومسلم في التفسير ، وابن جرير ، وسعيد بن منصور ، عن عبد الله بن مسعود ، واللفظ للبخاري تقريباً . ومفعول « يدعون » محذوف . تقديره « أولئك الذين يدعونهم آلهة يبتغون إلى ربهم الوسيلة » . وقرأ ابن مسعود « تدعون » بالمثناة الفوقانية على أن الخطاب للكفار ، وهو واضح — عن « فتح البارى » . وقد جمعت أقوال المصنف والشيخ ابن القيم رح في تفسير هذه الآية في « فتح المجيد شرح كتاب التوحيد » ط . مصر سنة ١٣٥٧ هـ ، ص ٧٨-٨٢ .

روى ابن أبى حاتم وغيره ، عن ابن شوذب ، عن مطر الوراق . قال: أنزلها الله فى حيّ من العرب كانوا يعبدون حيّاً من الجن . وفى تفسير مقاتل: إن المشركين كانوا يعبدون الملائكة ويقولون: هى تشفع لنا عند الله . فلما ابتلوا بالقحط سبع سنين قيل لهم: ادعوا الذين زعمتم .

شمول الآية لكل من يدعى غير الله

والآية تتناول كل من دُعى غير الله وذلك المدعو يبتغى إلى الله الوسيلة — أى القربى والزلفى — ويرجو رحمة الله ويخاف عذابه . وهذا يدخل فيه الملائكة والأنبياء والصالحون — الانس والجن . وقد قرأ طائفة « أولئك الذين تدعون » ، فبين أن الذين يدعونهم المشركون هم يتقرّبون إلى الله ويرجونه ويخافونه فكيف (٥٢٥) يجوز دعاؤهم ؟ وهذا كقوله: أَفَحَسِبَ الذين كفروا أن يتَّخذوا عبادى من دونى أولياء — الكهف ١٨ : ١٠٢ .

٥٢٥

١٠

حصر أقسام المدعوين من دون الله ونفى كلّ واحد منهم

كون المدعو مالكاً ، شريكاً ، ظهيراً أو شفيعاً

وقال تعالى: قُل ادعوا الذين زَعمتم من دون الله لا يَملكون مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير ٭ ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذِن له — سبأ ٣٤ : ٢٢ و ٢٣ . فذكر سبحانه الأقسام الممكنة . فان المشرك الذى يدعو غير الله ويرجوه ويخافه إما أن يجعله مالكا ، أو شريكا ، أو ظهيراً ، أو شفيعاً . وهكذا كل من طُلب منه أمر من الأمور إمّا أن يكون مالكا مستقلا به ، وإما أن يكون شريكا فيه ، وإما أن يكون عوناً وظهيراً لرب الأمر ، وإما أن يكون سائلا محضاً وشافعاً إلى رب الأمر . فاذا انتفت هذه الوجوه امتنعت الاستغاثة به .

١٥

انقسام الناس بعضهم مع بعض فى هذه الأربعة

ولهذا كان الناس بعضهم مع بعض من الملوك وغيرهم فيما يتسآءلونه لا يخرجون عن هذه الأقسام . إما أن يكون لكلّ منهما ملك متميّز عن الآخر فيطلب من هذا ما فى ملكه ومن هذا ما فى ملكه . وإما أن يكون أحدهما شريكا للآخر فيطلب منه ما يطلب من الشريك . وإما أن يكون أحدهما من أعوان الآخر وأنصاره وظُهرانه

كأعوان الملوك فهو محتاج إليهم. فيطلب منهم ما يحتاج إليه. وإذا انتفت هذه الوجوه لم يبق إلا مجرد طلب محض وسؤال من غير حاجة بالمسئول إلى السائل الشافع.

الشرك بإثبات فاعل مستقل غير الله

والمشركون بالله كل منهم فى نوع من هذه الأنواع. منهم من أثبت فاعلاً مستقلاً غير الله. لكن لم يثبتوه مماثلا له — لا فى ذاته، ولا فى صفاته، ولا فى أفعاله. وهذا كالمجوس الذين أثبتوا قديماً شريراً يستقل بفعل الشر. (٥٢٦) وكذلك القائلون منهم أنه خلق الشر. والقدرية من جميع الأمم أثبتوا غير الله يحدث أشياء ينفرد باحداثها دون الله، وإن كان الله خالقاً له. ولهذا قال السلف: «القدرية مجوس هذه الأمة»[1].

الشرك بجعل الفلك محدثاً للحركات

والقائلون بقدم العالم كلهم لا بد لهم من إثبات غير الله فاعلاً. أما أرسطو وأتباعه فان الفلك عندهم بحركته هو المحدث للحركات وما يتولد عنها. ثم من أثبت له شريكاً من «العقول» و«النفوس» جعله مستقلاً باحداث شيء، وذاك مستقلاً باحداث شيء. ومن قال منهم بالعلة المشبهة بها، ومن قال بالموجب بالذات. فان الطائفتين لا يثبتون فى الحقيقة أن الله أحدث شيئاً، ولا خلقه.

الصحيح أن الله خالق كل شيء

والله سبحانه نفى أن يكون لغيره ملك، أو شرك فى الملك، أو يكون له ظهير. فانه سبحانه هو وحده خالق كل شيء وربه ومليكه. وهذا هو مذهب أهل السنة المثبتين للقدر القائلين بأن الله خالق كل شيء بمشيئته وقدرته. لكن السلف والأئمة وأتباعهم يثبتون قدرة العبد وفعله. ويثبتون الحكمة والأسباب. وجهم ومن اتبعه من أهل الكلام ينفون ذلك كله، كما قد بسط فى موضعه.

تفسير قوله تعالى «حتى إذا فُزِّع عن قلوبهم — الآية»

٢٠ ولم يُثبت سبحانه إلا الشفاعة. لكن أثبت شفاعة مفيدة، ليست هى الشفاعة

---

١ — أخرجه أبو داود والحاكم من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً. مع زيادة «إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». قال المنذرى: هذا منقطع . . . وقد روى من طرق عن ابن عمر ليس منها شيء يثبت.

التى يظنّها المشركون. فقال تعالى: ولا تنفَع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ط حتّى إذا فُزّع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربّكم ط قالوا الحقّ ج وهو العلىُّ الكبير – سبأ ٣٤ : ٢٣. وقد جاءت الأحاديث الصحيحة والآثار عن الصحابة والتابعين تخبر بما يوافق تفسير هذه الآية من حال الملائكة مع الله، كما وصفهم تعالى فى الآية الأخرى فقال: بل عِبادٌ مُكرمون « لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون – الأنبياء ٢١ : ٢٦، ٤٧. ففى الحديث الصحيح الذى رواه أحمد والبخارى وغيرهما عن ابن عيينة، عن (٥٢٧) عمرو بن دينار، عن عكرمة، عن أبى هريرة يبلغ به النبىّ صلى الله عليه وسلم، قال: «إن الله إذا قضى الأمر فى السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خُضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان. فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير. فيسمعها مسترقو السمع، وهم هكذا – ووصف [سفيان] بيده فأقامها منحرفة. فربما أدرك الشهابُ المسترق قبل أن يرمىَ بها [إلى صاحبه] فيُحرقه، وربما لم يدركه، فيرمى بها إلى الذى يليه، ثم يرمى بها إلى الذى يليه إلى الذى يليه، ثم يلقيها إلى الأرض. فتُلقى على لسان الساحر أو لسان الكاهن، فيكذب عليها مائة كَذْبةٍ، فيقولون: قد أخبر يوم كذا وكذا بكذا وكذا فوجدنا [ه] حقاً للكلمة التى سُمِعتْ من السماء»[1].

وفى الحديث الصحيح الذى رواه مسلم وغيره، عن الزهرى، عن على بن الحسين، عن عبد الله بن عباس: حدثنى رجل من الأنصار أنهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم رُمى بنجم فاستنار. فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم:

١ – أخرجه البخارى فى تفسير سورة الحجر، وسورة سبأ، وفى التوحيد، من حديث أبى هريرة. قال الحافظ ابن كثير: وقد رواه أبو داود، والترمذى، وابن ماجه. اه. فلم يذكر أحمد. وهذا اللفظ يختلف عن اللفظ المشهور لهذا الحديث فى مواضع. منها أن أوله فى المشهور «إذا قضى الله الأمر فى السماء»، ومنها أن فيه «ووصف سفيان بيده فحرفها وبدد بين أصابعه»، ومنها أن فيه «فيكذب معها مائة كذبة». وقد أورده الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى «كتاب التوحيد» وشرحه فى «فتح المجيد» ط. سنة ١٣٥٧ ه. ص ١٥٨-١٦١.

«ما كنتم تقولون لهذا فى الجاهلية»؟ قالوا: «كنا نقول ولد عظيم، أو مات عظيم». قال: «فانه لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته، ولكن ربنا تبارك وتعالى إذا قضى أمراً سبّحه حملة العرش، ثم سبّحه أهل السماء الذين يلونهم، حتى يبلغ التسبيحُ أهلَ السماء الدنيا، ثم يقول الذين يلون حملة العرش لحملة العرش: «ما ذا قال ربكم»؟ قالوا: «الحق وهو العلىّ الكبير»، فيقولون كذا وكذا. فيخبر أهل السموات بعضهم بعضا حتى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا، فتخطف الجنّ السمعَ، فيلقونه إلى أوليائهم فيلقون إلى أوليائهم، فيُرمون. فما جاءوا به على وجهه فهو الحق، ولكنهم يَقْرِفون فيه ويزيدون».[1]

٥٢٨ وكذلك فى الحديث الآخر (٥٢٨) المعروف من رواية نعيم بن حماد، عن الوليد ١٠ بن مسلم، عن عبد الرحمن بن يزيد، عن عبد الله بن أبى زكريا، عن رجاء بن حيوة، عن النَّوّاس بن سِمْعان قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أراد الله أن يوحى بأمره تكلم بالوحى. فاذا تكلم أخذت السمواتِ منه رجفةٌ — أو قال رعدةٌ — شديدة من خوف الله. فاذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخرّوا لله سجداً، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل، فيكلمه الله من وحيه بما أراد. فيمضى به جبريل ١٥ على الملئكة، كلما مرّ بسماء سماء سأله ملائكتها: «ما ذا قال ربنا، يا جبريل»؟ فيقول: «قال الحق وهو العلىّ الكبير». فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل. فينتهى جبريل بالوحى [إلى] حيث أمره الله من السماء والأرض. وقد رواه ابن أبى حاتم، والطبرى، وغيرهما.[2]

معنى قوله «فزع» وقوله «فزع عن قلوبهم»، أى أزال عنها الفزع. وكذلك قال غير واحد من

١ — أخرجه مسلم فى السلام، باب تحريم الكهانة، وأحمد، والترمذى، من حديث ابن عباس. واللفظ يختلف عن لفظ مسلم فى مواضع، وليس فيه «سبحه» بل «سبح» فى الموضعين. ومعنى «يقرفون فيه»: يخلطون فيه الكذب.

٢ — أخرجه ابن ابى حاتم بسنده هكذا كما ذكره الحافظ ابن كثير، ثم قال: وكذا رواه ابن جرير، وابن خزيمة، اهـ. ورواه الطبرانى أيضا. وفى تفسير ابن جرير المطبوع «جابر بن حيوة» بدل «رجاء بن حيوة».

السلف: «جُلِّيَ عن قلوبهم». وهذا كما يقال «قَرَّد البعيرَ» إذا أزال عنه القُراد، ويقال: تحرَّجَ، وتحوَّب، وتأثَّمَ، وتحنَّثَ، إذا أزال عنه الحرج، والحوب، والاثم، والحنث.

وروى ابن أبي حاتم، ثنا الحسن بن محمد الواسطي، ثنا يزيد بن هارون، عن شريك، عن يزيد بن أبي زياد، عن مقسم، عن ابن عباس في قوله «حتى إذا فزع ٥ عن قلوبهم» قال: كان إذا نزل الوحي كان صوته كوقع الحديد على الصفوان. قال: فيصعق أهل السماء، حتّى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم؟ قالت الرسل: الحق وهو العلي الكبير. وقال عن الحارث الدمشقي، ثنا أبي، عن عن جعفر بن أبي المغيره، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: «حتّى إذا فزع عن ١٠ قلوبهم قالوا ما ذا قال ربكم» قال: تنزل (٥٢٩) الأمر إلى السماء الدنيا له وقعة كوقعة السلسلة على الصخرة فيفزع له جميع أهل السموات فيقولون: ما ذا قال ربكم؟ ثم يرجعون إلى أنفسهم فيقولون: الحق، وهو العلي الكبير.

ويروى من تفسير عطية عن ابن عباس: «حتّى إذا فزع عن قلوبهم — الآية» قال: لما أوحى الله إلى محمد دعا الرسول من الملئكة ليبعثه بالوحي سمعت الملئكة ١٥ صوت الجبار يتكلم بالوحي. فلما كشف عن قلوبهم سألوا عما قال الله، فقالوا الحق، وعلموا أن الله لا يقول إلا حقاً وأنه منجزه. قال ابن عباس: وصوت الوحي كصوت الحديد على الصفا. فلما سمعوه خرّوا سجداً. فلما رفعوا رؤسهم قالوا ماذا قال ربكم ط قالوا الحق ج وهو العليّ الكبير.[٢]

وباسناده من تفسير قتادة رواية عبد الرزاق، عن معمر، عنه: «حتّى إذا فزع ٢٠ عن قلوبهم» قال: لما كانت الفترة التي كانت بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم فنزل الوحي مثل صوت الحديد. فأفزع الملئكةَ ذلك، فقال الله: حتّى إذا فزع

١ — صحيح البياض بالأصل. ٢ — رواه ابن جرير باسناده في تفسيره. وقال في «فتح المجيد» ص ١٥٩ وروى ابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن عباس، ثم ذكره إلى قوله «لا يقول إلا حقاً».

عن قلوبهم — يقول : حتى إذا جلى عن قلوبهم — قالوا ما ذا قال ربكم ط قالوا الحق وهو العلى الكبير. ويروى باسناده من تفسير الوالبى ، عن ابن عباس « فزع عن قلوبهم » قال : جلى عن قلوبهم. قال : وروى عن ابن عمر ، وأبى عبد الرحمن السلمى ، والشعبى ، والضحاك ، والحسن ، وإبراهيم النخعى ، وقتادة ، مثل ذلك.

٥ وقد روى أحمد وغيره ، عن أبى معاوية أو عبد الرحمن ، عن الأعمش ، عن مسلم ، عن مسروق ، عن عبد الله بن مسعود قال : إذا تكلم الله بالوحى سمع أهل السماء صوته كجرّ السلسلة على الصفا . فيصعقون لذلك ويخرون سجداً. فاذا علموا أنه وحى فزع عن قلوبهم — قال : فيردّ إليهم — فينادى أهل السموات بعضهم بعضا : ماذا قال ربكم ط قالوا الحق وهو العلى الكبير. (٥٣٠) وقد رواه أبو داود فى سننه ٥٣٠

١٠ مرفوعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم.[1]

إصابة الملائكة عند قضاء الأمر عموماً

وهذا الذى جاء به الكتاب والسنة والآثار مما يصيب الملئكة عند سماع الوحى إذا قضى الله الأمر يتناول ما يقضيه بخلقه وبقدره . وما يقضيه بشرعه وبأمره. فانهم ذكروا ذلك عند تكلمه بالقرآن ، وعند ما يقضيه من الحوادث التى يسمع بعضها مسترق السمع ويخبر بها الكُهّان. ومسترق السمع[2] وهذا الصنف هو الغالب. فان

١٥ إرسال رسول من البشر قليل بالنسبة إلى هذه الحوادث.

قول الفلاسفة فى الشفاعة أعظم شركاً من قول غيرهم

كفر المتخذ غير الله ارباباً

وقال سبحانه : ما كان لبشرٍ أن يؤتيه الله الكتٰب والحُكم والنبوّة ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله ولكن كونوا ربّٰنيين بما كنتم تعلمون الكتٰب وبما كنتم تدرسون ، ولا يأمُركم أن تتخذوا الملئكة والنبيين أرباباً ط أيأمرُكم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون — آل عمران ٣ : ٧٩ و ٨٠ . فبيّن سبحانه أن من اتخذ

---

١ — رواه أبو داود بهذا الاسناد من هذا الوجه ببعض الاختلاف . وقال فى « فتح المجيد » ص ١٥٩ : وروى سعيد بن منصور وأبو داود وابن جرير عن ابن مسعود ، ثم ذكر الشطر الأول منه.

٢ — ومسترق السمع : كذا بالأصل ، ولعله زائد.

الملائكة والنبيين أرباباً فهو كافر ، مع أن المشركين إنما كانوا يتخذونهم شفعاء ويتقرّبون بهم إلى الله زلفى . فاذا كان هؤلاء الذين دعوا مخلوقاً ليشفع لهم عند الله كما يشفع المخلوق عند المخلوق فيسأله ويرغب إليه بلا إذنه وقد جعلهم الله مشركين كفّاراً مأواهم جهنم فكيف بشرك هؤلاء الفلاسفة وما يثبتونه من الشفاعة ؟ فانهم يجوّزون دعاء الجواهر العلوية ــ الشمس والقمر والكواكب ، وكذلك الأرواح التى ٥ يسمونها « العقول » و « النفوس » ، ويسميها من انتسب إلى أهل الملل « الملائكة » .

نزول الأرواح ع[لى] المشركين

وهؤلاء المشركون قد تنزل عليهم أرواح تقضى بعض مطالبهم وتخبرهم ببعض الأمور . وهم لا يميّزون بين الملائكة والجن ، بل قد يسمون الجميع « ملائكة » و « أرواحاً » ، ويقولون « روحانية الشمس » « روحانية عطارد » « روحانية الزهرة » . ١٠ (٥٣١) وهى الشيطان والشيطانة التى تضل من أشرك بها كما أن لنفس الأصنام وهى التماثيل المصنوعة على اسم الوثن من الأنبياء والصالحين ، أو على اسم كوكب من الكواكب ، أو روح من الأرواح ، والأصنام أيضاً لها شياطين تدخل فيها وتكلم أحياناً بعض المشركين . وقد تترايا أحياناً فيراها بعض الناس من السدنة وغيرهم .

كون الشف[يع] لا يسأل [الله] عندهم

فالمشركون من الفلاسفة القائلين بقدم العالم هم أعظم شركا وما يدعونه من الشفاعة لآلهتهم أعظم كفراً من مشركى العرب . فانهم لا يقولون إن الشفيع يسأل اللهَ والله يجيب دعوته ، كما يقوله المشركون الذين يقولون « إن الله خالق بقدرته ومشيئته » . فان هؤلاء عندهم أنه لا يعلم الجزئيات ، ولا يحدث شيئاً بمشيئته وقدرته . وإنما العالم فاض عنه .

كونه فيضاً [من] الشفيع عل[ى] المتوجه م[ن] غير قصد

فيقولون : إذا توجه الداعى إلى من يدعوه ــ كتوجهه إلى الموتى عند قبورهم وغير قبورهم وتوجهه إلى الأرواح العالية ــ فانه يفيض عليهم ما يفيض من ذلك المعظَّم الذى دعاه واستغاث به وخضع له من غير فعل من ذلك الشفيع ولا سؤال منه لله تعالى ، كما يفيض شعاع الشمس على ما يقابلها من الأجسام الصقيلة كالمرآة وغيرها ، ثم ينعكس الشعاع من ذلك الجسم الصقيل إلى حائط أو ماء . وهذا قد ذكره غير

واحد من هؤلاء، كابن سينا ومن اتبعه كصاحب «الكتب المضنون بها» وغيره.

زيارة القبور الشرعية والبدعية ومقصودهما

وهؤلاء يزورون القبور الزيارة المنهيّ عنها بهذا القصد. فان الزيارة الشرعية مقصودها مثل مقصود الصلوٰة على الجنازة. يقصد بها السلام على الميّت والدعاء له بالمغفرة والرحمة. وأما الزيارة المبتدعة التي هي من جنس زيارة المشركين فمقصودهم بها طلب الحوائج من الميّت أو الغائب، إما أن يطلب الحاجة منه، أو يطلب منه أن يطلبها من الله، وإما أن يُقسم (٥٣٢) على الله به. ثم كثير من هؤلاء يقول: إنّ ذلك المدعو يطلب تلك الحاجة من الله، أو إن الله يقضيها بمشيئته واختياره للاقسام على الله بهذا المخلوق. وأما أولئك الفلاسفة فيقولون: بل نفس التوجّه إلى هذه الروح يوجب أن يفيض منها على المتوجه ما يفيض، كما يفيض الشعاع من الشمس، من غير أن تقصُدَ هي قضاء حاجة أحد، ومن غير أن يكون الله يعلم بشيء من ذلك على أصلهم الفاسد.[1]

فتبيّن أن شرك هؤلاء وكفرهم أعظم من شرك مشركي العرب وكفرهم، وأن اتخاذ هؤلاء الشفعاء الذين يشركون بهم من دون الله أعظم كفراً من اتخاذ أولئك.

ليس توسط البشر عند الحنفاء كتوسط العُلويات عند الفلاسفة

قصور معرفة أهل الكلام بدين الاسلام

مناظرة للشهرستاني بين الحنفاء والصابئة

ولهذا كانت مناظرة كثير من أهل الكلام لهم مناظرة قاصرة، حيث لم يعرف أولئك حقيقة ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه وما ذمّه من الشرك. ثم يكشفون بنور النبوة ما عند هؤلاء من الضلال. كما ناظرهم الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»[2] لما ذكر فصلاً في المناظرة بين الحنفاء وبين الصابئة المشركين، فان الحنفاء يقولون بتوسط البشر وأولئك يقولون بتوسط العلويات. فأخذ يبين أن القول بتوسط البشر

١ — تقدم كلام المصنف رح بالبسط على قولهم في الشفاعة في ص ١٠٣ — ١٠٥.

٢ — «الملل والنحل»: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ. طبع طبعات، منها على هامش الأجزاء الثلاثة الأول من كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، ط. مصر سنة ١٣١٧-١٣٢١ هـ في ٥ أجزاء. والمناظرة المشار إليها تقع على ص ٩٨-١٤١، ج ٢، منها. وتقدمت الاشارة إليها في ص ١٠٥ من هذا الكتاب. فليراجع.

أولى من القول بتوسّط العلويّات. ومعلوم أنه إذا أخذ التوسّط على ما يعتقدونه فى العلويّات كان قولهم أظهر. فكان ردّه عليهم ضعيفاً لضعف العلم بحقيقة دين الاسلام.

لا وسائط عند الحنفاء كما تثبتها الفلاسفة

فان الحنفاء ليس فيهم من يقول باثبات البشر وسائط فى الخلق والتدبير، والرزق، والاحياء والاماتة، وسماع الدعاء، وإجابة الداعى. بل الرسل كلهم وأتباع الرسل متفقون على أنه لا يُعبد إلا الله وحده. فهو الذى يُسأل ويُعبد، وله يُصلّى ويُسجد، وهو الذى يجيب دعاء المضطرّين، ويكشف الضرّ عن المضرورين، ويُغيث (٥٣٣) عباده المستغيثين. ما يَفتحِ الله للناس من رحمةٍ فلا مُمْسِكَ لها وما يُمسِك فلا مرسِلَ له منْ بعده – الفاطر ٣٥ : ٢. وما بكم من نعمةٍ فمن الله ثم إذا مَسَّكم الضُرُّ فاليه تجأَرون – النحل ١٦ : ٥٣.

لا يستقل باحداث شىء أحد غير الله

وليس عند الحنفاء أن أحداً غير الله يستقلّ بفعل شىء، بل غايته أن يكون سبباً، والأثر لا يحصل إلا به وبغيره من الأسباب وبصرف الموانع. والله تعالى هو الذى يخلق بتأثير الأسباب وبدفع الموانع، مع خلقه سبحانه أيضاً لهذا السبب. لكن المقصود أنه ليس فى الوجود ما يستقلّ باحداث شىء، ولا ثَمّ شىء يوجب كل أثر إلا مشيئة الله وحده. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن.

كون الرسل وسائط فى تبليغ الرسالة فقط

والرسل هم وسائط بين الله وبين خلقه فى تبليغ رسالاته، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، كما قال تعالى: وما نرسل المرسَلين إلا مبشرين ومنذِرين – الأنعام ٦ : ٤٨، والكهف ١٨ : ٥٦. وقال: إنا أرسلناك شهداً ومُبَشِّرًا ونذيرًا ٭ وداعِيًا إلى الله باذنه وسراجًا مُنيرًا – الأحزاب ٣٣ : ٤٥ و ٤٦. فأخبر أنه أرسله شاهداً، كما قال: ليكون الرسول شهيدًا عليكم وتكونوا شُهداء على الناس – الحج ٢٢ : ٧٨. وقال: فكيف إذا جِئْنا من كُلّ أمة بشهيد وجِئنا بك على هؤلاء شهيدًا – النساء ٤ : ٤١. وقال: وكذلك جعلنكم أمّة وَسَطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكونَ الرسول عليكم شهيدًا – البقرة ٢ : ١٤٣. ولما دفن النبى صلى الله عليه وسلم شهداء أُحد قال: «أما أنا فشهيد

على هؤلاء ».[1] وقوله « مبشراً ونذيراً » بالوعد والوعيد ، و« داعياً إلى الله بإذنه » بالأمر والنهي.

وظيفة الرسل وبراءتهم من خواص الربوبية ٥٣٤

وقال تعالى: وَسْئَلْ مَنْ أرسلنا من قبلك من رسلنآ أجعلنا من دون الرحمن آلهةً يُعبدون – الزخرف ٤٣ : ٤٥. (٥٣٤) وقال: ولقد بعثنا في كل أمةٍ رسولًا أنِ اعبدوا اللهَ واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى اللهُ ومنهم من حقت عليه الضلالة – النحل ١٦ : ٣٦. وقال تعالى: ومآ أرسلنا من قبلك من رسولٍ إلا نوحي إليه أنه لا إله إلآ أنا فاعبدون – الأنبياء ٢١ : ٢٥. وقد أخبر الله عن أول الرسل نوح – عليه السلام – ومن بعده من الرسل أنهم قالوا لقومهم: اعبدوا اللهَ ما لكم من إلهٍ غيرهُ – الأعراف ٧ : ٥٩ ، ٦٥ ، ٧٣ و ٨٥. وقال نوح: ولآ أقول لكم عندي خزآئنُ اللهِ ولآ أعلم الغيبَ ولآ أقول إني ملك ولآ أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم اللهُ خيراً اللهُ أعلمُ بما في أنفسهم إني إذاً لمن الظالمين – هود ١١ : ٣١. وكذلك قال لخاتم الرسل: قل لآ أقول لكم عندي خزآئنُ اللهِ ولآ أعلمُ الغيبَ ولا أقول لكم إني ملكٌ إنْ أتبعُ إلا ما يوحى إليَّ – الأنعام ٦ : ٥٠.

توسط البشر بالرسالة كتوسط الملك بالرسالة

فتوسط البشر بالرسالة مثل توسط الملك بالرسالة ، كما قال تعالى: اَللهُ يصطفي من الملئكة رُسُلًا ومن الناس – الحج ٢٢ : ٧٥. وقال تعالى: إنه لقولُ رسولٍ كريمٍ ذي قوة عند ذي العرش مكينٍ مُطاعٍ ثَمَّ أمينٍ – التكوير ٨١ : ١٩-٢١ ، فهذا جبريل. ثم قال: وما صاحبُكم بمجنون – التكوير ٨١ : ٢٢. وقوله « وما صاحبكم » كقوله في الآية الأخرى: والنجم إذا هوى ما ضلَّ صاحبُكم وما غوى – النجم ٥٣ : ١ و ٢.

---

١ – هو قطعة من حديث جابر بن عبد الله أخرجه البخاري في الجنائز ، ولفظه: كان النبي صلى الله عليه وسلم يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ، ثم يقول: « أيهما أكثر أخذاً للقرآن »؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد ، وقال: « أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة » (أي ، أنا شفيع لهم ، وأشهد أنهم بذلوا أرواحهم في سبيل الله) ، وأمر بدفنهم في دمائهم ، ولم يغسلوا ، ولم يصل عليهم. ورواه أيضاً الترمذي ، والنسائي ، وابن ماجه. ولم يخرجه مسلم – عن « تنقيح الرواة ».

استطراد

الحكمة فى إرسال الرسول البشرى إلى البشر دون الملكى

لا يمكن الأخذ عن الملك

فقوله « صاحبكم » تنبيه على نعمته على البشر وإحسانه إليهم إذ بعث إليهم من يصحبهم ويصحبونه بشراً مثلهم. فانهم لا يطيقون الأخذ عن الملك، كما قال تعالى: وقالوا لولآ أُنزل عليه ملَكٌ ط ولو أنزلنا مَلَكًا لَقضى الأمر ثم لا يُنظرون ۝ ولو جعلنه مَلَكًا لجعلنه رجلًا وللَبَسنا عليهم ما يَلْبِسون – الانعام ٦ : ٨ و ٩ . ٥

لا فائدة فى إرسال الملك فى صورة البشر

وروى ابن أبى حاتم، عن أبى زرعة، عن [منجاب] [1] بن الحرث، عن بشر ابن عمارة، عن أبى رَوْق، عن الضحاك، عن ابن عباس: « ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر »: لأهلكناهم، « ثم لا يُنظرون »: لا يُؤَخرون. « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » يقول: لو أتاهم ملك ما أتاهم إلا فى صورة رجل، لأنهم لا يستطيعون النظر إلى الملئكة. وكذلك قال غيره من المفسّرين. « وللَبَسنا عليهم » قالوا: لخلطنا ولشبهنا ١٠ عليهم ما يخلِطون ويشبّهون على أنفسهم، حتى يشُكّوا فلا يدروا أ ملَك هو أو آدمى.

فيه التباس الأمر عليهم ٥٣٥

فبيّن سبحانه أنه لو أنزل ملكا لم يمكنهم أن يروه إلا فى (٥٣٥)صورة بشر، كما كان جبريل يأتى النبىّ صلى الله عليه وسلم إذا رآه الناس فى صورة دِحْيَة الكلبى، أو فى صورة أعرابىّ لمّا أتاه وسأله عن الاسلام والايمان والاحسان. وكذلك لما أتوا إبراهيم ولوطاً ورأتهم سارَةُ وقوم لوطٍ لم يأتوا إلا فى صورة رجال. وكذلك لمّا أتى جبريلُ مريمَ — عليها السلام — لينفخ فيها أتاها فى صورة رجل. قال تعالى: فأرسلنآ إليها روحنا فتمثّل لها بشراً سويًّا ۝ قالت إنى أعوذ بالرحمٰن منك إن كنتَ تقيًّا ۝ قال إنّما أنا رسول ربّكِ لِأَهَبَ لكِ غلماً زكيًّا – مريم ١٩ : ١٧-١٩. وإذا كانوا لا يستطيعون أن يروا الملَك إلا فى صورة رجل فلو جاءهم لقالوا « هذا بشر، ليس بملَك »، واشتبه الأمر واختلط، والتبس الأمر عليهم. فلم تكن هذه شبهة ٢٠ تنقطع بانزال ملكٍ.

[1] — منجاب: بياض فى الأصل، وقد أدرجناه من بعض أسانيد ابن أبى حاتم المذكورة فى تفسير ابن كثير.

لو كان في الارض ملائكة لنزلنا ملكا

وهذا كما قال فى السورة الأخرى: ويَسئلونك عن الرّوح ط قل الروحُ من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ۝ ولئن شِئْنا لنَذهبنّ بالذىٓ أوحَينآ إليك ثم لا تجدُ لك به علينا وكيلا ۝ إلا رحمةً من ربّك ط إنّ فضله كان عليك كبيرًا ۝ قل لئن اجتمعتِ الانس والجنّ علىٓ أن يأتوا بمثل هـذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ۝ ولقد صَرّفنا للناس فى هذا القرآن من كلّ مَثَل فأبىٓ أكثر الناس إلا كُفورًا — إلى قوله — وما منع النـاسَ أن يؤمنـوآ إذ جآءهم الهُدىٓ إلا أن قالوا أبَعث اللهُ بَشراً رسولا ۝ قـل لو كان فى الأرض ملئكةٌ يَمشون مُطمَئنين لنزّلنا عليهم من السماء ملَكا رسولا — الاسراء ١٧ : ٨٥-٩٥.

كونه عربيا بعث بلسانهم

وأيضاً فى قوله «صاحبكم» بيان أنه عربىّ بُعث بلسانهم، كما قال: ومآ أرسلنا من رسولٍ إلا بلِسان قومه — ابراهيم ١٤ : ٤. (٥٣٦) وقد قال تعالى: لقد جآءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عَنِتّم حريص عليكم بالمؤمنين رَءُوفٌ رحيم — التوبة ٩ : ١٢٨. قيل: المراد «من أنفس العرب»، فالخطاب لهم.

وقيل المراد بالأنفس جنس الانسان

وقيل: «من أنفس بنى آدم»، فهو بشرٌ لا ملكٌ ولا جنىّ، لأن الخطاب لجميع الخلق الذين أرسل إليهم. لا سيما وهذه فى سورة برآءة، وهى من آخر القرآن نزولاً، وقيل إن هذه الآية آخر ما نزل. وقد نزلت بعـد دعوة الروم، والفرس، والقبط. وهو «بالمؤمنين» من هؤلاء كلهم «رؤف رحيم». ولا ريب أنه صلى الله عليه وسلم من الانس؛ ومن العرب — أفضل الانس؛ ومن قريش — أفضل العرب؛ ومن بنى هاشم — أفضـل قريش. و «الأنفس» يراد بهم جنس الانسان، كما قال تعـالى: لولآ [إذ سمعتموه] ظنَّ المؤمنون والمؤمنٰت بأنفسهم خيراً — النور ٢٤ : ١٢. فقوله «صاحبكم» مثل قوله «من أنفسكم»، ومثل قوله: أكان للناس عَجَباً أن أوْحَينآ إلى رجل منهم أن أنذرِ الناس — يونس ١٠ : ٢.

لم يقصد تفضيل الملك أو غيره على الرسول

وقوله: سُبحان ربّى هل كنت إلّا بَشَرًا رسولاً — الاسراء ١٧ : ٩٣ — لم يقصد بهذا اللفظ تفضيل الملَك عليه، كما توّهمه بعض الناس. كما أن قوله «أن أوْحَينا إلى رجل

منهم ، وقوله « سبحان ربّي هل كنت إلا بشرًا رسولا » ، لم يقصد به أن غيره أفضل منه .

استطراد آخر

كون الرسول مُبلِّغًا للقرآن عن الله ، لا مُحدِثاً له

الرسول هو جبريل فى التكوير ومحمد فى الحاقة

وقال سبحانه : وما صاحبُكم بمجنون ۞ ولقد رآه بالأُفُق المبين ۞ وما هو على الغيب بضَنين ۞ وما هو بقول شيطن رجيم — التكوير ٨١ : ٢٢-٢٥[١] . فالرسول هنا هو الرسول الملَكى — جبريل . وقال فى السورة الأخرى : إنه لقولُ رسولٍ كريم ۞ (٥٣٧) وما هو بقول شاعرٍ قليلا ما تؤمنون ۞ ولا بقول كاهنٍ قليلًا ما تذَكَّرون ۞ تنزيلٌ من ربّ العلمين ۞ ولو تقوَّل علينا بعضَ الأقاويل ۞ لأخذنا منه باليمين ۞ ثم لقطَعنا منه الوَتين ۞ فما منكم من أحدٍ عنه حٰجزين ۞ — الحاقة ٦٩ : ٤٠-٤٧ . فالرسول هنا محمد صلى الله عليه وسلم .

٥٣٧

١٠

أضافه إلى الرسولين : البشرى والملكى

وأضافه إلى هذا الرسول تارة ، وإلى هذا تارة ، لأن كلًّا من الرسولَيْن بلّغه وأدّاه . ولفظ « الرسول » يتضمن مرسِلًا أرسله . فكان فى اللفظ ما يبيّن أن الرسول مبلّغ له عن غيره ، لا أن الرسول أحدث شيئاً منه ، كما توهّمه بعض الناس وظنّ أن إضافته إلى الرسول يقتضى أنه هو الذى أحدث القرآن العربى . فانه قد أضافه إلى هذا تارة ، وإلى هذا تارة . فلو كان المراد الاحداث لتناقض الخَبَران .

١٥

قال « قول رسول » ولم يقل « قول بشر »

ولأنه أضافه إليه باسم « رسول » ، لم يقل « إنه لقول ملَك » ولا « قول بشر » . بل قد كفّر من قال « إنه قول البشر » فى قوله : ذَرْنى ومَن خلقتُ وحيداً ۞ وجعلتُ له مالًا ممدوداً ۞ وبنين شهوداً — إلى قوله — [إنه] فكَّرَ وقدَّر ۞ فقُتِل كيف قَدَّر ۞ ثم قُتِل كيف قدَّر ۞ ثم نَظَر ۞ ثم عَبَس وبَسَر ۞ ثم أدبر واستكبر ۞ فقال إنْ هذآ إلا سِحرٌ يُؤثَر ۞ إن هذآ إلا قولُ البشر ۞ سأُصليه سقر — المدثر ٧٤ : ١١-٢٦ . والكلام

٢٠

---

١ — كذا هذه الآيات فى الأصل ههنا ، ولعل المراد — والله أعلم — الآيات التى قبلها ، وهى : إنه لقول رسول كريم ۞ ذى قوة عند ذى العرش مكين ۞ مطاع ثم أمين — التكوير ٨١ : ١٩-٢١ .

الذى توعّد بسقر من قال « إنه قول البشر » هو الكلام الذى أضافه إلى رسول من البشر تارة، وإلى رسول من الملائكة تارة. لأن المراد هناك أنه بلّغه، والذى كفّره قال: « إنه أنشأه » و « إنه كلام نفسه »، سواء كان المراد المعنى، أو اللفظ، أو كلاهما. فان الذى لعنه الله هو الذى قال « إنْ هذا إلا قول البشر ».

٥٣٨ القول بخلق القرآن ورده

فمن قال « إنّ هذا (٥٣٨)القرآن قول البشر » فهو من جنس قوله من بعض الوجوه. ولهذا قال تعالى: وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجِرْه حتى يسمَعَ كلام اللهِ ثم أبلِغه مأمَنَه — التوبة ٩ : ٦. فأخبر أن ما يسمعه المستجير هو كلام الله، والمستجير يسمعه بصوت القارئ. والصوت صوت القارى والكلام كلام البارى، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: « زَيّنوا القرآن بأصواتكم».[1] وقال: « للهُ أشدُّ أذَناً إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القَيْنَة إلى قينته ».[2]

الصوت صوت القارى والكلام كلام البارى

١٠

وكذلك ذكر فى غير موضع أن الصوت المسموع من العبد هو صوت العبد، كما قال تعالى: يأيها الذين آمنوا لا ترفَعوا أصواتكم فوق صوت النبى ولا تجْهَروا له بالقول كجَهْر بعضكم لبعض — الحجرات ٤٩ : ٢. وقال: إن الذين يَغُضُّون أصواتهم عند رسولِ الله أولئك الذين امتَحن اللهُ قلوبهم للتقوى — الحجرات ٤٩ : ٣. وقال لقمن لابنه: واقْصِد فى مَشيك واغْضُضْ من صوتك ط إنّ أنكرَ الأصوات لَصوْتُ الحمير — لقمان ٣١ : ١٩.

الصوت المسموع هو صوت العبد

١٥

كونه كلام الله.

وفى سنن أبى داود عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى الموسم: « ألا رجلٌ يحمِلُنى إلى قومه لا بَلّغ كلامَ ربّى، فان قريشاً قد منعونى أن أبلّغ كلام ربّى ».[3]

١ — رواه البخارى تعليقاً فى التوحيد، وأخرجه موصولا فى كتاب « خلق أفعال العباد » من حديث البراء بن عازب. وأخرجه أحمد، وابو داود، والنسائى، وابن ماجه، والدارمى، وابن خزيمة، وابن حبان.

٢ — أخرجه ابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، والبيهقى فى الشعب، من حديث فضالة بن عبيد، وذكره البخارى فى « خلق أفعال العباد ». وقوله « أذناً » أى استماعاً. والقينة: الجارية مغنية كانت أو غير مغنية.

٣ — أخرجه أحمد، وأصحاب السنن، وصححه الحاكم — عن « تحفة الأحوذى » نقلا عن الحافظ ابن حجر. وليس فى أبى داود والترمذى « لأبلغ كلام ربى ». قال الحافظ فى « الفتح »: ومن شدة اللبس فى هذه المسئلة كثر نهى السلف عن الخوض فيها، واكتفوا باعتقاد « أن القرآن كلام الله غير مخلوق » ولم يزيدوا على

عود إلى أصل الموضوع

كون الرسل وسائط فى تبليغ الرسالة فقط

فرُسل الله وسائط فى تبليغ رسالاته ، كما قال تعالى : يٰأيها الرسول بَلِّغ مآ أُنزِل إليك من ربّك – المائدة ٥ : ٦٧ . وقال تعالى : إلاّ مَنِ ارْتضىٰ من رسولٍ فانه يَسْلُكُ من بينِ يديه ومِنْ خَلْفِه رَصدًا ۞ لِيَعْلَمَ أن قد أبلغوا رِسٰلٰتِ ربهم – الجن ٧٢ : ٢٧ و ٢٨ . وقال (٥٣٩) تعالى عن نوح : ولٰكِنّى رسولٌ من رب العلمين ۞ ابلِّغكم رِسٰلٰت رَبّى – الأعراف ٧ : ٦١ و ٦٢ . وكذلك قال هود (الأعراف ٧ : ٦٧ و ٦٨)[1]

كون العلماء وسائط فى التبليغ عن الرسل

وفى صحيح البخارى عن عبد الله بن عمرو عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « بَلِّغوا عنّى ولو آية ، وحدِّثوا عن بنى إسرائيل ولا حرج ، ومن كَذَب عَلَىّ متعمِّداً فليَتَبوّأ مقعده من النار ».[2] وفى السنن عن زيد بن ثابت وابن مسعود أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « نَضَّر الله امرأً سمع منا حديثاً فبلّغه إلى من يسمعه . فرُبَّ حامل فقه غير فقيه ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه ».[3] وفى الصحيحين عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال فى حجة الوداع : « لِيُبلِّغِ الشاهدُ الغائب ، فرُبَّ من مبلَّغ أوعىٰ من سامع ».[4]

كون الحنفاء هم المسلمين

والمقصود هنا أنّ الحنفاء الذين[5] يعبدون الله وحده لا شريك له وهم مسلمون وجميع الأنبياء وأممهم كانوا مسلمين مؤمنين . وَمَنْ يَبتَغِ غيرَ الاسلام دِيناً فلن يُقبَلَ

(بقية التعليق السابق) ذلك شيئاً ، وهو أسلم الأقوال . والله المستعان .

١ — فى الأصل بدل هذه الآية « إنما أنا رسول مبين » ، وليس فى التنزيل .

٢ — أخرجه البخارى فى أخبار بنى إسرائيل ، وأخرجه أيضاً أحمد ، والنسائى . والترمذى — عن « تنقيح الرواة » .

٣ — حديث زيد بن ثابت أخرجه أحمد ، وأصحاب السنن ، والدارمى ، ولفظ الترمذى « نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغ غيره ، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه . ورب حامل فقه ليس بفقيه » .
وحديث ابن مسعود أخرجه أحمد ، والترمذى ، وابن ماجه ، وابن حبان . ولفظ الترمذى « نضر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمعه ، فرب مبلغ أوعى من سامع » .

٤ — هو طرف من حديث أبى بكرة الطويل فى خطبة يوم النحر ، أوله « إن الزمان قد استدار » الخ ، أخرجه البخارى ، ومسلم ، وأحمد ، والنسائى . وفيه « فرب مبلغ » من دون « من » .

٥ — « الذين » خبر « أن » و « الحنفاء » اسمها .

منه — آل عمران ٣ : ٨٥ — لأن الدين عند الله الاسلام — آل عمران ٣ : ١٩ — فى كل زمان ومكان. وقد أخبر الله عن نوح وإبراهيم وإسرائيل وغيرهم إلى الحواريين أنهم كانوا مسلمين. ونوح أول رسول بُعث إلى أهل الأرض، كما ثبت ذلك فى الحديث المتفق على صحته — حديث الشفاعة[1] — عن النبي صلى الله عليه وسلم.

كون جميع الأنبياء مسلمين

فمن جعل ما يثبته الحنفاء من توسط البشر أو توسط الملئكة من جنس ما يثبته المشركون وأخذ يفاضل بين البشر والملئكة لم يكن عارفاً بدين الاسلام.

هذا من ضعف المعرفة بدين الاسلام

بل قول الحنفاء هو ما قاله الله تعالى فى كتابه حيث قال: ما كان لبشرٍ أن يُؤتيه اللهُ الكتٰب والحكم والنبوّة ثم يقولَ للناس كونوا عبادًا لى من دون الله (٥٤٠) ولكن كونوا ربّٰنيّين بما كنتم تَعلّمون الكتٰب وبما كنتم تدرُسون ٥ ولا يأمرَكم أن تتخذوا الملئكة والنبيّين أربابًا ط أيأمرُكم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون — آل عمران ٣ : ٧٩ و ٨٠. فمن اتخذ هؤلاء أو هؤلاء أرباباً كما يقول من يجعلهم وسائط فى العبادة والدعاء ونحو ذلك فهو كافر.

قول الحنفاء فى توسط البشر ٥٤٠

١٠

وصاحب «الكتب المضنون بها» قد جعل الملئكة والنبيين وسائط وجعل هذه شفاعتهم موافقة للفلاسفة، كما تقدم من أن هذا القول شرّ من قول مشركى العرب.[2]

جعل الغزالى الملائكة والنبيين وسائط

١٥

وجاء بعده صاحب كتاب «السرّ المكتوم فى السحر ومخاطبة النجوم»[3]، فذكر فيه الشرك الصريح من عبادة الكواكب والجنّ والشياطين، ودعواتها، وبخورها، وخواتيمها، وأصنامها التى تجعل لها على مذهب المشركين — الكلدانيين والكشدانيين — الذين بُعث إليهم إبراهيم الخليل. وبنى على ذلك القول بقدم العالم، وأن لا سببَ

السر المكتوم وما فيه من الشرك الصريح

---

١ — هو حديث الشفاعة الطويل الذى أخرجه الشيخان عن أنس بن مالك. وفيه «فيقول (آدم): لست هناكم ... ولكن ائتوا نوحاً — أول نبي بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض». وإليه الاشارة.

٢ — تقدم ذلك بالبسط فى ص ١٠٢-١٠٣.

٣ — «السر المكتوم»: تأليف الامام فخر الرازى، تقدم ذكره فى ص ٢٨٦ مع بيان الخلاف فى مصنفه.

لحدوث الحوادث إلا مجرّد حركة الفلك . كما يقوله هؤلاء القائلون بقِدم العالم الذين هم شرّ من مشركى العرب .

قول الرازى فى المعراج

وكذلك ذكر فى تفسير حديث المعراج ما هو مبنىّ على أصول هؤلاء الذين هم أكفر الكفار، كقوله « إن الأنبياء الذين رآهم النبى صلى الله عليه وسلم هم الكواكب ، فآدم القمر ، ويوسف الزهرة » ، ونحو هذا الهذيان . و « إن المعراج إنما هو رؤية قلبِه الوجودَ » ، كما يذكر ابن عربى وغيره مثل هذا المعراج ، ويثبتون لأنفسهم إسراءً ومعراجاً .

٥

كونها خيالات من إلقاء الشياطين ٥٤١

وهذه خيالات تلقيها الشياطين مناسبة (٥٤١) لما يعتقدونه من الالحاد على عادة الشياطين فى إضلال بنى آدم ، فإنما يُضلونهم بما يقبلونه منهم وما يوافق أهواءهم .

والحمد لله رب العالمين .

١٠

قال الناسخ فى آخر الكتاب :

نجز على يد الفقير إلى الله تعالى محمود بن أحمد بن حسن الشافعى ، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين .

وكتب فى الزاوية العليا من الهامش بخط آخر :

بلغت مقابلة بأصل المصنف بخطه

١٥

المقروء عليه رضى الله عنه فى سنة ثمان وعشرين وسبعمائة (فى سبع ذى الحجة)

وقد قرأت عليه أوائل هذه النسخة وكتب بخطه على

هوامشها زيادات له تمه . . . . . .

. . . قرأت . . . النسخة . . .

استدراك

ابن الأنبارى المتأخر — ص ٨ س ١٧ :

هو كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبى سعيد الأنبارى النحوى، كان ثقة، فقيهاً، مناظراً، غزير العلم، زاهداً، عابداً، صاحب «نزهة الألباء فى طبقات الأدباء» و «الانصاف فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين» و «أسرار العربية» وغيرها. توفى ببغداد سنة ٥٧٧ هـ وأما ابن الأنبارى المتقدم فهو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنبارى المتوفى سنة ٣٢٨ هـ.

أبو المعين النسفى — ص ١٥ س ١٦ :

هو أبو المعين ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن مكحول النسفى الحنفى، إمام فاضل جامع الأصول. صاحب «تبصرة الأدلة» فى الكلام، مجلد ضخم، و «بحر الكلام»، و «التمهيد لقواعد التوحيد» وغيرها كنيته «أبو المعين»، و «ميمون» اسمه. توفى سنة ٥٠٨ هـ.

أبو هاشم — ص ١٥ س ١٦ :

هو أبو هاشم عبد السلام بن أبى على محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائى البصرى المتكلم، شيخ المعتزلة وابن شيخهم، رئيس الفرقة البهشمية نسبة إلى «أبى هاشم». توفى سنة ٣٢١ هـ.

الموسوى — ص ١٥ س ١٧ :

هو أبو القاسم على بن الحسين بن موسى من أحفاد الحسين بن على بن أبى طالب رض، الحسينى الموسوى الشيعى البغدادى، المعروف بالشريف المرتضى أخو الشريف الرضى. كان إماماً فى علم الكلام والأدب والشعر. له تصانيف فى مذهب الشيعة، ومقالة فى أصول الدين، وله ديوان شعر كبير، وطبعت أماليه بمصر سنة ١٣٢٥ هـ. توفى سنة ٤٣٦ هـ.

محمد بن الهيصم — ص ١٥ س ١٨ :

هو من متكلمى الكرامية، أصحاب أبى عبد الله محمد بن كرام السجستانى العابد المتكلم المبتدع المتوفى سنة ٢٥٥ هـ. ومن فرق الكرامية «الهيصمية». ذكر الشهرستانى مقالاته فى «الملل والنحل» وفى «نهاية الاقدام فى علم الكلام». ولم نقف على أحواله وسنة وفاته.

أبو القاسم الأنصارى — ص ١٦ س ١ :

هو أبو القاسم سلمان (وقيل سليمان) بن ناصر بن عمران بن محمد بن إسمعيل، الأنصارى النيسابورى الشافعى المتكلم الصوفى، تلميذ إمام الحرمين وشيخ أبى الفتح الشهرستانى، صاحب «شرح الارشاد»، وكتاب «الغنية» فى فروع الشافعية، توفى سنة ٥١٢ هـ.

الشيخ أبو حامد — ص ١١٩ س ٧ :

هو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الاسفرايني، ويعرف بابن أبى طاهر أيضاً، شيخ العراق وإمام الشافعية. له «التعليقة الكبرى» فى الفروع، و «تعاليق فى شرح مختصر المزنى» وغيرهما. توفى سنة ٤٠٦ هـ.

القاضى يعقوب — ص ١١٩ س ٨ :

هو القاضى أبو على يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطورا المكبرى البرزبينى الحنبلى . تفقه على القاضى أبى يعلى ، وصنف كتباً فى الأصول والفروع ، وكان أعرف قضاة الوقت بأحكام القضاء والشروط ، توفى سنة ٤٨٦ أو ٤٨٨ هـ — « طبقات الحنابلة » و « الشذرات » .

الحُلوَانى — ص ١١٩ س ٨ :

هو أبو الفتح محمد بن على بن محمد الحلوانى الحنبلى . تفقه على القاضى أبى على يعقوب تلميذ القاضى أبى يعلى . توفى سنة ٥٠٥ هـ — « طبقات الحنابلة »

الكُزولى (وقد طبع « الكرولى » خطأ) — ص ١٢٧ س ١٣ :

هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز بن يللبخت (كسمرقند) بن عيسى بن يوماريلى الجزولى (كالأصولى) نسبة إلى جزولة — ويقال لها أيضاً « كزولة » بالكاف — بطن مشهور من البربر ، اليزدكتى البربرى المراكشى ، إمام فى علم النحو ، صاحب « المقدمة الجزولية » فى النحو ، وتسمى « القانون » . توفى سنة ٦٠٧ هـ — « بغية الوعاة » و « الشذرات » .

والمقصود هنا أن ابن سينا أخبر عن نفسه أن أهل بيته كانوا من هؤلاء الملاحدة الاسماعيلية ، الخ — ص ١٤٣ س ٢-٤ ، وص ٢٧٩ س ١ :

قد نقل القفطى كلام ابن سينا عن نفسه : « كان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ، الخ » — « أخبار الحكماء » ط . مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، ص ٢٦٩ .

« الصفع أحسن من توحيد الفلاسفة » — ص ٢٢١ س ١٠ :

فى الأصل « الصبع » من غير نقط ، ولعله « الصقع » بالقاف من قولهم « صقع الحمار بضرطة » أى أخرج ريحاً مصوتاً من دبره فى رطوبة وانتشار — معجم لين المستشرق (E. W. Lane) . أو هو من قولهم « صه صاقع » أى اسكت يا كذاب » ، والصاقع : الكذاب .

إنا نظن أنه يمكن تعيين وقت كسوف من الكسوفات السابقة بالحساب الفلكى بالضبط ، الخ » — تعليقنا على تاريخ وفاة إبراهيم بن النبى صلى الله عليه وسلم ، ص ٢٧٣ :

قد كلفنا الأستاذ هرى هر برانشنكر بهت (Prof H. P. Bhatt) الفلكى الأحمدآبادى الهندى لحساب الكسوف المرئى بالمدينة فى سنة عشر من الهجرة (من ٩ ابريل ٦٣١ إلى ٢٨ مارس ٦٣٢ م) . فأخبرنا بنتيجة حسابه أنه وقع يوم الثلاثاء ٢٨ يناير سنة ٦٣٢ م الموافق ٢٩ شوال سنة ١٠ هـ . فان صح ذلك تعين تاريخ كسوف الشمس المرئى بالمدينة الواقع فى سنة عشر . وحيث أنه كان يوم مات إبراهيم عليه السلام تعين تاريخ وفاته وزال النزاع بحمد الله ، والله أعلم .

محمد بن يوسف العامرى — ص ٣٣٧ و ٤٤٧ :

هو أبو الحسن محمد بن يوسف العامرى . ذكر له فى « كشف الظنون » كتاب « الأمد على الأبد » . وله

كتاب « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » و « التقرير لأوجه التقدير » ، منه نسخة كتبت سنة ٥٩٢ ﻫ فى مكتبة مراد بك البارودى ببيروت ، ذكرته مجلة « المجمع العلمى العربى » بدمشق ، مجلد ٥ ، ص ٣٤ . نبه عليه المستشرق بروكلمان ، ولكن أخطأ فقال كتبت سنة ٥٢٩ ، وقال مجلد ٤ . ولم نقف على سنة وفاته غير أن الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ ﻫ ذكره فيمن ذكره من فلاسفة الاسلام فى « الملل والنحل » ، ج ٣ ، ص ٩٣ ، على هامش « الفصل » لابن حزم ، ط. مصر ١٣٢٠ ﻫ ، فثبت أنه كان قبل ٥٤٨ ﻫ .

وليس فى الشريعة شىء على خلاف القياس الصحيح ، بل على خلاف القياس الفاسد ، كما قد بسطنا ذلك فى مصنف مفرد — ص ٣٧٣ س ٩ و ١٠ :

ولعل هذا المصنف هو ما وصفته مجلة « الزهراء » المصرية ، م ٤ ، ص ٥٦٩ ، باسم « القياس فى الشرع الاسلامى » لابن تيمية وابن القيم رح ، ط . المطبعة السلفية . قالت فى نقدها : « لشيخ الاسلام ابن تيمية نظرية فى التشريع الاسلامى . . . أن كل نص فى الاسلام موافق لما يوجبه القياس ؛ فاذا خالف القياس فان التحليل المنطق سيظهر أن هذا القياس المخالف للنص إنما هو قياس فاسد »

بل مقصود الصلوة (عند الفلاسفة) هو العلم بالوجود المطلق الذى يزعمون أنه كمال النفس . والصلوة الظاهرة يطلب منها سياسة البدن ورياضته — ص ٤٦١ س ١٠-١٢ :

وهذا لفظ ابن سينا فى « الكشف عن ماهية الصلوة وحكمة تشريعها » (« جامع البدائع » مصر ١٣٣٠ ﻫ ، ص ٢-١٤) :

« فاذن حقيقة الصلوة علم الله سبحانه وتعالى بوحدانيته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته فى سوانح الاخلاص فى صلاته » — ص ٨ . « فاعلم أن الصلوة منقسمة قسمين — قسم منها ظاهر وهو الرياضى ويتعلق بالظاهر . وقسم منها باطن وهو الحقيقى ويلزم الباطن » — ص ٨ . « والقسم الظاهر الرياضى مربوط بالأجسام . . ويجرى مجرى السياسات للابدان لانتظام العالم » — ص ٨-٩ . « إن القسم الظاهر الرياضى . . . تضرع واشتياق من هذا الجسم . . . إلى فلك القمر . . . فانه مربى الموجودات متصرف فى المخلوقات . . . والقسم الباطن الحقيقى . . . تضرع إلى ربه بالنفس الناطقة . . . من غير إشارة بجهة ولا اختلاط ببدن . . . والأمر العقلى والفيض القدسى ينزل من سماء القعنا إلى حيز النفس الناطقة بهذه الصلوة ، ويكلف بهذا التعبد من غير تعب بدنى ولا تكليف إنسانى » — ص ١١-١٢ .

برئنا إلى الله من معشر — الأبيات — ص ٥١٠ س ١٤ :

قال محمد شرف الدين يالتقايا ، مصحح « كشف الظنون » ط. استنبول ١٣٦٢ ﻫ ، تحت مادة « الشفاء » لابن سينا ، ج ٢ ، عامود ١٠٥٥ : كتب الشيخ أبو سعيد أبو الخير معرضاً لابن سينا :

قطعنا الأخوة عن معشر ✿ بهم مرض من كتاب الشفا
فماتوا على دين رسطاليس ✿ وعشنا على سنة المصطفى

فهرس كتاب الرد على المنطقيين

تم الفهرس